

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Giorgio ROMANI

LABOR CHRISTIANUS
NEI PRIMI SECOLI

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2005

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis octobris anni 2005

Dr. Dominicus RAMOS

Dr. Marcellus MERINO

Coram tribunali, die 23 mensis iunii anni 2005, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLVIII, n. 2

PRESENTAZIONE

L'interesse per gli studi sui primi secoli del cristianesimo è in continuo aumento, non solo tra gli storici della Chiesa, ma anche tra filologi, storici del mondo antico, archeologi e storici dell'arte. In modo particolare, a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, sono apparsi numerosi lavori sulla storia sociale del cristianesimo che hanno contribuito a migliorare la conoscenza dell'ambiente storico dell'epoca patristica.

In certo modo il nostro lavoro, almeno nelle sue intenzioni, si inserisce in questa linea di ricerca. Da qui il sottotitolo di «studio storico-teologico». Pur rispondendo, infatti, ad un chiaro interesse teologico, per l'oggetto di cui tratta e per le fonti a cui attinge, vogliamo fin dall'inizio sottolinearne la caratteristica principale, ovvero l'importanza che ci è sembrato opportuno attribuire alla contestualizzazione storica di detto oggetto e di dette fonti.

È oggettivamente anacronistico parlare di una spiritualità del lavoro nei primi secoli del cristianesimo, in ogni modo riteniamo che non ci siano dubbi circa l'esistenza di un «atteggiamento religioso» da parte dei primi cristiani nei confronti del lavoro. Se, infatti, queste prime generazioni si distinsero in qualche aspetto in modo particolare, questo è stato, per ammissione generale, la estrema coerenza, serietà e sincerità con cui assunsero i propri impegni battesimali, a rischio del proprio onore e, in alcune circostanze, della stessa vita. Questo lascia pensare che non dovettero ignorare la dimensione spirituale e il valore trascendente di un aspetto così concreto e oggettivamente importante della vita quotidiana.

Siamo perfettamente consapevoli, dunque, che non si potrà rintracciare negli scritti dei Padri di questi primi tre secoli un'articolata dottrina spirituale, a proposito del valore del lavoro nella vita del cristiano e del suo ruolo nella storia della salvezza personale o della redenzione del mondo. E, tanto meno, una specifica «teologia» del la-

voro, sistematicamente sviluppata, in un'epoca in cui la riflessione sulle verità della fede era incipiente. Non è un mistero, infatti, che le fonti letterarie a nostra disposizione, cioè gli scritti a noi pervenuti dei Padri greci e latini dedichino solo fugaci e circostanziali accenni al lavoro e alle diverse professioni. Anche per questo motivo, forse, l'attuale teologia patristica, pur attirata da numerosi aspetti della vita delle prime comunità cristiane, quali, per esempio, la dimensione sacramentaria o quella della pratica dell'orazione e della carità, non ha mostrato un grande interesse per il tema del lavoro. Normalmente si suole accantonare il «problema», ripetendo, con un'affermazione che corre sempre di più il rischio di cadere nel luogo comune, che nell'antichità il lavoro non ricopriva l'importanza che può avere oggi; inoltre le professioni manuali, ma in generale qualunque attività che non meritasse la qualifica di *otium*, erano considerate occupazioni servili e umilianti.

Senza dubbio c'è del vero in questa valutazione, soprattutto se si tiene conto solo della letteratura classica, ma una realtà molto più articolata e sfumata emerge dallo studio delle fonti epigrafiche, papirologiche e archeologiche. Per quanto l'esistenza della schiavitù abbia potuto condizionare il mondo del lavoro, abbiamo elementi sufficienti per pensare che la maggioranza delle persone abbia esercitato una professione manuale o liberale. E, per quanto questo lavoro non godesse del prestigio sociale e dell'apprezzamento che può avere nel mondo moderno, doveva in ogni caso costituire una parte rilevante della loro esistenza. Non sarà dunque possibile trovare, per lo meno «nelle pieghe» degli scritti di questo periodo, elementi che possano illuminarci sulla spiritualità del lavoro dei «primi cristiani»?

Questo sintagma merita alcune precisazioni. È bene chiarire che l'espressione «primi cristiani» non è un termine tecnico, rigoroso, e anzi non ha un contenuto univoco o ben definito sotto l'aspetto temporale. Nell'epoca patristica e medievale è conosciuta, ma utilizzata poche volte. S. Agostino, per esempio la impiega tre volte per indicare i seguaci di Cristo, contemporanei degli Apostoli e di S. Paolo, persone di ogni condizione sociale, esclusi però gli Apostoli stessi, che non entrano in questa categoria, formando un gruppo a parte. Questi cristiani della prima ora costituiscono un modello con cui compararsi. È interessante notare che, scrivendo agli inizi del V secolo, il vescovo di Ippona non si considera ormai tra i «primi cristiani», e pertanto possiamo considerarlo come *terminus ante quem*. Anche nella letteratura scientifica contemporanea la nostra espressione è usata in modo non univoco, per designare i cristiani contemporanei

di Nerone, o la generazione compresa tra gli Apostoli e gli apologisti, o ancora tutte le generazioni comprese nell'antichità cristiana (sino al VI secolo). In modo certamente più ragionato, Hamman indica come «primi cristiani» solo quelli del II secolo, escludendo così gli Apostoli e la generazione apostolica, come pure il III secolo, che giudica un'epoca differente per la presenza di grandi figure cristiane. Diversamente Mees mette il limite al IV secolo, mentre Meeks e Gnillka non vanno oltre il I secolo. Per quanto ci riguarda, vista la libertà che regna al proposito, impiegheremo questo sintagma per indicare tutti quei cristiani, in modo particolare laici, di ogni condizione sociale, che vissero nei primi tre secoli. Riteniamo, infatti, che la «svolta costantiniana» sia l'evento che più di altri segni la fine di un'epoca del cristianesimo.

Passando all'aspetto metodologico, abbiamo già accennato all'importanza che daremo al contesto storico delle nostre principali fonti letterarie. Cercheremo, pertanto, nella misura del possibile, innanzi tutto di ricostruire l'ambiente in cui si mossero i primi cristiani, tenendo presenti gli studi più recenti sui rapporti tra il cristianesimo e il mondo antico, e in modo particolare quelli che hanno il merito di lavorare su quelle essenziali fonti complementari per noi meno accessibili (epigrafi, papiri...). Su questa base, passeremo alla lettura diretta e attenta di quei testi dei Padri in cui abbiamo trovato un riferimento, più o meno diretto, al lavoro e al suo valore. Con questa logica, abbiamo strutturato il nostro studio in sette capitoli, che seguono un cammino di avvicinamento «dal generale al particolare».

Nel primo capitolo ci occuperemo dei rapporti istituzionali tra la Chiesa e l'impero, seguendo un ordine cronologico. Logicamente non si tratta di un'analisi dettagliata e con pretese di esaustività, però sì un utile *status quaestionis* su un tema tanto appassionante, quanto non sempre correttamente valutato, qual è quello delle persecuzioni. Lo studio delle loro cause e della loro entità, sapendone distinguere le diverse forme e le distinte fasi, a seconda dell'atteggiamento dei successivi imperatori, ci permetterà di valutare fino a che punto questo fenomeno, tragico e «singolare», abbia influito nella vita quotidiana dei primi cristiani.

Il secondo capitolo sarà dedicato all'inculturazione cristiana nel mondo romano. Si tratta di un ulteriore passo di avvicinamento alle circostanze più concrete della vita del cristiano, in un mondo che noi oggi definiamo «pagano», ma che era intriso di religiosità. Nella prima parte ci occuperemo del dialogo tra fede e cultura classica: il confronto tra gli esponenti della tradizione greco-romana e gli apologisti,

che culmina nell'epoca dei Severi, con Origene e Ippolito. Nella seconda analizzeremo come il cristianesimo penetrò nella società imperiale, nonostante gli ostacoli posti dalla religiosità tradizionale e da una certa opinione pubblica, riuscendo a convivere con essa e, poco a poco, a promuovere un cambiamento sostanziale.

Nel terzo capitolo, dopo una necessaria introduzione sull'atteggiamento verso il lavoro della cultura greco-romana e di quella giudaica, affronteremo il tema della spiritualità del lavoro che si evince dagli scritti dei Padri Apostolici del I secolo. Nel capitolo successivo, che costituisce, insieme a quello delle conclusioni, il corpo di questo *excerptum*, ci soffermeremo sull'atteggiamento nei confronti del lavoro da parte degli apologisti, soprattutto di Tertulliano e Clemente, contemporanei ed entrambe africani, eppure alquanto differenti al riguardo. Il quinto capitolo sarà dedicato allo studio dei Padri del III secolo, tra cui campeggiano le personalità di Origene e Cipriano, ma senza dimenticare scritti anonimi di notevole importanza, come la *Traditio* e i *Didascalia*.

Gli ultimi due capitoli costituiscono come un'appendice documentale, che risponde al proposito di confrontare e avvalorare il quadro ricevuto dalle fonti letterarie con i dati che ci forniscono le iscrizioni e le lettere private di questa epoca cristiana.

Prima di terminare queste poche parole di introduzione, vogliamo esprimere il nostro ringraziamento all'Università di Navarra, concretamente alla Facoltà di Teologia e al professor Dr. Domingo Ramos-Lisón, che ha diretto, con i suoi saggi consigli e pazienti suggerimenti, l'inizio e la conclusione di questo lavoro. Infine, non possiamo non dirigere un nostro speciale sentimento di gratitudine alla Fondazione Horizonte il cui appoggio economico ha reso possibile questo studio, e a tutti gli amici del Colegio Mayor Aralar che con il loro sostegno ci hanno aiutato a portare a termine questa opera.

INDICE

INDICE	I
SIGLE E ABBREVIAZIONI	V
INTRODUZIONE	IX

CAPITOLO PRIMO I CRISTIANI E L'IMPERO ROMANO

1. I CRISTIANI E L'IMPERO NEL I SECOLO	4
Tiberio (14-37 d.C.)	5
Caligola (37-41 d.C.) e Claudio (41-54 d.C.)	12
Nerone (54-67 d.C.)	18
La dinastia Flavia (68-96 d.C.)	24
2. I CRISTIANI E L'IMPERO NEL II SECOLO	30
Traiano (98-117 d.C.)	33
Adriano (117-138 d.C.)	36
Antonino Pio (138-161 d.C.)	38
Marco Aurelio (161-180 d.C.)	40
Commodo (180-192 d.C.)	48
3. I CRISTIANI E L'IMPERO NEL III SECOLO	52
Settimio Severo (193-211 d.C.)	53
Da Caracalla (211-217 d.C.) a Alessandro (222-235 d.C.)	57
Da Massimino (235-238 d.C.) a Filippo (244-249 d.C.)	60
La persecuzione di Decio (249-251 d.C.)	62
La persecuzione di Valeriano (253-260 d.C.)	66
Il riconoscimento di Gallieno (260-268 d.C.)	69
La persecuzione di Diocleziano (284-305 d.C.)	73

CAPITOLO SECONDO
INCULTURAZIONE CRISTIANA
NEL MONDO ROMANO

1. DIALOGO TRA FEDE E CULTURA NEI SECOLI II E III D.C.	78
Gli attacchi della cultura pagana nel II secolo	79
La risposta dell'apologetica cristiana del II secolo	83
La teologia politica cristiana di fronte al culto imperiale	96
Il dialogo culturale del III secolo: Ippolito e Origene	102
2. CRISTIANESIMO E SOCIETÀ NEI SECOLI II E III D.C.	115
Rinnovamento religioso e opinione pubblica	116
Chiesa e società: scuola ed educazione	121
Le necessità sociali e la solidarietà cristiana	124
Etica matrimoniale e familiare	131

CAPITOLO TERZO
LABOR CHRISTIANUS NEI PADRI DEL PRIMO SECOLO

1. L'ATTEGGIAMENTO VERSO IL LAVORO NELLA CULTURA ANTICA	137
Il lavoro presso i Greci	137
Il lavoro presso i Romani	143
Il lavoro presso gli Ebrei	148
Il lavoro per Gesù e per gli Apostoli	154
2. IL LAVORO NEI PADRI APOSTOLICI	159
Didachè	159
Epistola dello Pseudo Barnaba	164
Clemente Romano	168
Il Pastore di Erma	170

CAPITOLO QUARTO
LABOR CHRISTIANUS NEI PADRI
DEL SECONDO SECOLO

1. IL LAVORO IN GIUSTINO E MINUCIO FELICE	181
Giustino	181
Minucio Felice	183
2. IL LAVORO IN TERTULLIANO	189
Apologeticum	191
De testimonio animae	196
De idololatria e De corona	196
3. IL LAVORO IN CLEMENTE ALESSANDRINO	225
Protrepticus	227
Paedagogus	231
Stromata	236

CAPITOLO QUINTO
LABOR CHRISTIANUS NEI PADRI DEL TERZO SECOLO

1. TRADITIO APOSTOLICA	243
2. ORIGENE	256
3. DIDASCALIA APOSTOLORUM	266
4. CIPRIANO DI CARTAGINE	270

CAPITOLO SESTO
LABOR CHRISTIANUS ATTRAVERSO I DOCUMENTI
EPIGRAFICI DEI PRIMI SECOLI

1. PREMESSE GENERALI SULL'EPIGRAFIA CRISTIANA	282
2. EPIGRAFI CRISTIANE DEL II SECOLO	287
3. EPIGRAFI CRISTIANE DEL III SECOLO	291
4. EPIGRAFI CRISTIANE SUCCESSIVE AL 313 D.C.	293
Epigrafi del IV secolo	293
Epigrafi cristiane non datate	305

CAPITOLO SETTIMO
LABOR CHRISTIANUS ATTRAVERSO
LE LETTERE PRIVATE

1. LETTERE CRISTIANE DEL III SECOLO	328
2. LETTERE CRISTIANE DEL IV SECOLO	336
CONCLUSIONI	349
BIBLIOGRAFIA	361

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI ED EDIZIONI CRITICHE

La Sacra Bibbia. Edizione ufficiale della C.E.I., Roma 1974.

A. Autori cristiani

AGOSTINO

VERHEIJEN, L. (ed.), *Confessionum*, CCL 27, Turnout 1981.

ARISTIDE

GEFFCKEN, J. (ed.), *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin 1907, pp. 1-96.

ARNOBIO

REIFFERSCHIED, A. (ed.), *Arnobii adversus nationes libri VII*, CSEL 4, New York 1968.

ATENAGORA

SCHOEDEL, W. R. (ed.), *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*, OECT, Oxford 1972.

CIPRIANO

HARTEL, W. (ed.), *S. Taschi Caecili Cypriani. Opera omnia*, CSEL 3, I-III, New York 1965; trad. it. TOSO, G., *Opere di San Cipriano*, Torino 1980.

CLEMENTE ALESSANDRINO

STÄHLIN, O.; FRÜCHTEL, L. (ed.), *Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromata Buch I-VI*, GCS 52, Berlin 1960; trad. it. PINI, G., *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Milano 1985.

STÄHLIN, O.; FRÜCHTEL, L.; TREU, U. (ed.), *Clemens Alexandrinus. Dritter Band. Stromata Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmente*, GCS ²17, Berlin 1970, pp. 3-102; 231-234.

STÄHLIN, O. (ed.), *Clemens Alexandrinus. Ester Band. Protrepticus und Paedagogus*, GCS 12, Berlin 1972, pp. 1-86; 353-359; trad. it. CATAUDELLA, Q., *Clemente Alessandrino. Protreptico ai Greci*, Torino 1940; BOATTI, A., *Clemente Alessandrino. Il Pedagogos*, Torino 1937.

CLEMENTE ROMANO

FUNK, F. X.; BIHLMAYER, K. (ed.), *Die apostolischen Väter I*, Tübingen 1901, pp. 35-81.

DIDACHÈ

RORDORF, W.; TUILER, A. (ed.), *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, SC 248, Paris 1978; trad. it. MATTIOLI, U., *Didachè. Dottrina dei dodici apostoli*, Roma 1976.

DIDASCALIA APOSTOLORUM

FUNK, F. X., *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderbornae 1905.

EPIFANIO

HOLL, K.; DUMMER, J. (ed.), *Epiphanius. Panarion*, GCS 25, 31, 37, v. I-III, Leipzig 1915, 1922, 1933.

ERMA

WHITTAKER, M. (ed.), *Die Apostlischen Väter, I. Der Hirt des Hermas*, GCS 48, Berlin 1967; trad. it. QUACQUARELLI, A., *I Padri apostolici*, Roma 1998.

EUSEBIO

SCHWARTZ, E. (ed.), *Eusebius Werke II, 1-3. Die Kirchengeschichte*, GCS 9, 1-3, Leipzig 1903-1908; trad. it. BORZI, S.; LO CASTRO, G.; MIGLIORE, F., *Storia ecclesiastica*, v. I-II, Roma 2001.

GEROLAMO

RICHARDSON, E. (ed.), *De viris illustribus*, TU 14, Leipzig 1986, pp. 1-56.

GIULIO SESTO AFRICANO

VIEILLEFOND, J.R., *Les Cestes de Julius Africanus*, Firenze 1970.

GIUSTINO

ARCHAMBAULT, G., *Justin. Dialogue avec Tryphon*, vol. I-II, Paris 1909.

GOODSPEED, E.J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915 (New York 1950), pp. 26-89.

IPPOLITO

ACHELIS, H. (ed.), *Hippolytus Werke. I,2*, GCS 1, Leipzig 1897, pp. 3-47; 231-237; 253.

BONWETSCH, N. (ed.), *Hippolytus Werke. I,1*, GCS 1, Leipzig 1897, pp. 1-340.

BUTTERWORTH, R., *Hippolytus of Rome. Contra Noetum*, London 1977.

WENDLAND, P. (ed.), *Hippolytus Werke. Dritter Band. Refutatio omnium haeresium*, GCS 26, Leipzig 1916.

IRENEO

ROUSSEAU, Ad.; DOUTRELEAU, L.; MERCIER, C. (ed.), *Adversus haereses*, SC 152 e 153 v. V, Paris 1969.

ROUSSEAU, Ad.; DOUTRELEAU, L.; MERCIER, C.; HEMMERDINGER, B. (ed.), *Adversus haereses*, SC 100, v. IV, Paris 1965.

ROUSSEAU, Ad.; DOUTRELEAU, L. (ed.), *Adversus haereses*, SC 210 e 211, v. III, Paris 1974.

ROUSSEAU, Ad.; DOUTRELEAU, L. (ed.), *Adversus haereses*, SC 263 e 264, v. I, Paris 1979.

ROUSSEAU, Ad.; DOUTRELEAU, L. (ed.), *Adversus haereses*, SC 293 e 294, v. II, Paris 1982.

LATTANZIO

BRANDT, S.; LAUBMANN, G. (ed.), *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia*, CSEL 27, II, Vienna 1897.

BRANDT, S.; LAUBMANN, G. (ed.), *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia*, CSEL 19, I-II, New York 1965.

MELITONE DI SARDI

HALL, S. G. (ed.), *Melito of Sardis, on Pascha and Fragments*, OECT, Oxford 1979, pp. 62-64.

MINUCIO FELICE

HALM, C. (ed.), *M. Minucii Felicis Octavius*, CSEL 2, New York 1968; trad. it. PELLEGRINO, M., *Ottavio*, Torino 2000.

ORIGENE

BORRET, H. (ed.), *Contre Celse*, SC 132, 136, 147, 150, 227, Paris 1967, 1968, 1969, 1969, 1976; trad. it. COLONNA, A., *Contro Celso*, Torino 1971.

KOETSCHAU, P. (ed.), *Origenes Werke II. Buch V-VIII gegen Celsus, die Schrift vom Gebet*, GCS 3, Leipzig 1899, pp. 297-403.

— *Origenes Werke I. Die Schrift vom Martyrium, Buch I-IV gegen Celsus*, GCS 2, Leipzig 1899, pp. 3-47.

PSEUDO-BARNABA

FUNK, F. X.; BIHLMAYER, K. (ed.), *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1901, pp. 10-34; trad. it. F. SCORZA BARCELLONA, *Epistola di Barnaba*, Torino 1975.

SULPICIO SEVERO

HALM, C. (ed.), *Sulpicii Severi libri qui supersunt*, CSEL 1, Vienna 1866.

TAZIANO

SCHWARTZ, E. (ed.), *Tatiani oratio ad Graecos*, TU 4-1, Leipzig 1888, pp. 1-43.

TERTULLIANO

BULHART, V. (ed.), *Ad martyres*, CSEL 76, Vienna 1957, pp. 1-8.

— *Ad Scapulam*, CSEL 76, Vienna 1957, pp. 9-16

HOPPE, H. (ed.), *Apologeticum*, CSEL 69, Vienna 1939; trad. it. RESTA BARRILE, A., *Apologetico*, Bologna 1984.

KROYMANN, E. (ed.), *De corona*, CSEL 70, Vienna 1942, pp. 153-187; trad. it. RUGGERO, F. (cur.), *Tertulliano. De corona*, Milano 1992.

REIFFERSCHIED, A.; WISSOWA, G. (ed.), *Ad nationes*, CSEL 20, 1, Vienna 1890, pp. 59-133.

— *De idololatria*, CSEL 20, 1, Vienna 1890, pp. 30-58; trad. ingl. WASZINK, J.H.; VAN WIDEN, J.C.M., *Tertullianus. De Idololatria*, Leiden 1987.

— *De spectaculis*, CSEL 20, 1, Vienna 1890, pp. 1-29; trad. it. CASTORINA, E., *De spectaculis. Quinti Septimi Florentis Tertulliani*, Firenze 1961.

— *De testimonio animae*, CSEL 20, 1, Vienna 1890, pp. 134-143; trad. it. GRAMAGLIA, P.A., *Tertulliano. La testimonianza dell'anima*, Milano 1981.

TRADITIO APOSTOLICA

BOTTE, B., *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster i.W. 1963; trad. it. PERETTO, E., *Pseudo-Ippolito. Tradizione apostolica*, Roma 1996.

B. Autori classici

AMMIANO MARCELLINO

GARDTHAUSEN, V. (ed.), *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt*, v. I-II, BSGRT, Stuttgart 1967.

APPIANO

MENDELSSOHN, L.; VIERECK, P. (ed.), *Appiani Historia Romana*, v. II, BSGRT, Leipzig 1986.

VIERECK, P.; ROOS, A.G. (ed.), *Appiani Historia Romana*, v. I, BSGRT, Leipzig 1962.

ARISTOTELE

OPPERMANN, H. (ed.), *Athenaion Politeia. Aristoteles*, BSGRT, Leipzig 1961.

CASSIO DIONE

FOSTER, H. B. (ed.), *Dio's Roman history*, v. I-IX, LCL, London 1954-1961.

CATONE

IORDAN, E. (ed.), *M. Catonis praeter librum de re rustica quae exstant*, BSGRT, Stuttgart 1967.

CICERONE

KLOTZ, R. (ed.), *Ciceronis Opera*, XXXVI, BSGRT, Leipzig 1879.

COLUMELLA

BECHER, E. (ed.), *De re rustica*, Leipzig 1897.

EPITTETO

SCHENKL, H. (ed.), *Epicteti dissertationes ab Arriani digestae ad fidem codicis bodleiani*, BSGRT, Stuttgart 1965.

FILONE

COLSON, F.H.; WHITTAKER, G.H. (ed.), *Philo*, v. I-VII, LCL, London 1968.

FLAVIO GIUSEPPE

THACKERAY, H. St. J. (ed.), *Josephus*, v. IX, LCL, London 1965.

GIOVENALE

WILLIS, J. (ed.), *D. Iunii Iovenalis Saturae sedecim*, BSGRT, Stuttgart 1997.

HISTORIA AUGUSTA

HOHL, E. (ed.), *Scriptores Historiae Augustae*, vol. I-II, BSGRT, Leipzig 1955.

LIVIO

WEISSENBORN, W. (ed.), *T. Livi Ab urbe condita*, v. I, II, VI, BSGRT, Leipzig 1879, 1880-1881, 1877.

WEISSENBORN, W.; MUELLER, M. (ed.), *T. Livi Ab urbe condita*, v. III, BSGRT, Stuttgart 1959.

WEISSENBORN, W.; MUELLER, M.; ROSSBACH, O. (ed.), *T. Livi Ab urbe condita*, v. IV, BSGRT, Stuttgart 1959.

LUCIANO

HARMON, A. M. (ed.), *Lucian. Opera*, v. I-VIII, LCL 162, London 1961.

LUCREZIO

MARTIN, J. (ed.), *Titi Lucreti Cari. De rerum natura: libri sex*, BSGRT, Leipzig 1959.

MARCO AURELIO

DALFEN, J. (ed.), *Marci Aurelii Antonini. Ad se ipsum libri XII*, BSGRT, Leipzig 1987.

OMERO

VON DER MVEHLL, P. (ed.), *Homeri Odyssea*, BSGRT, Leipzig 1993.

WEST, M. L. (ed.), *Homeri Ilias*, v.I-II, BSGRT, Stuttgart 1998-2000.

PLATONE

BURY, R.G. (ed.), *Plato. Laws*, LCL 192, Cambridge (Mass.) 1968.

HERMANNI, C. Fr. (ed.), *Gorgias. Meno*, BSGRT, Leipzig 1949.

PLINIO IL GIOVANE

DURRY, M. (ed.), *Pline le Jeune. Lettres*, v. IV, Paris 1972.

SCHUSTER, M.; HANSLIK, R. (ed.), *C. Plini Caecili Secundi Epistolarium libri novem*, BSGRT, Stuttgart 1958.

SALLUSTIO

REYNOLDS, L.D. (ed.), *C. Sallusti Crispi: Catilina; Iugurtha; Historiarum fragmenta selecta*, SCBO, Oxford 1991.

SENECA

GUMMERE, R.M. (ed.), *Seneca. Ad Lucilium epistulae morales*, v. I-III, LCL 75-77, Cambridge (Mass.) 1967-1970-1971.

SVETONIO

IHM, M. (ed.), *C. Svetoni Tranquilli opera. I, De vita Caesarum libri VIII*, BSGRT, Stuttgart 1958.

TACITO

BORZSAK, S. (ed.), *Cornelii Taciti libri qui supersunt, I,1, Ab excessu divi Augusti libri I-VI*, v.I, BSGRT, Stuttgart 1992.

WELLESLEY, K. (ed.), *Cornelii Taciti libri qui supersunt, I,2, Ab excessu divi Augusti libri XI-XVI*, v.II, BSGRT, Stuttgart 1986.

— *Cornelii Taciti libri qui supersunt, II,1, Historiarum libri*, BSGRT, Leipzig 1989.

C. Letteratura martiriale

Acta Sancti Iulii veterani martyris, in AnBoll X (1891) 49-52.

ALLARD, P., *Dix leçons sur le martyre*, Paris 1906.

— *Histoire de persécutions: d'après les documents archéologiques* (3 v.), Paris 1886-1892.

BASTIAENSEN, A.A.R.; HILHORST, A.; KORTEKAAS, G.A.A.; ORBÁN, A.P.; ASSENDELFT, M.M. van (cur.), CHIARINI, G.; KORTEKAAS, G.A.A.; LANATA, G.; RONCHEY, S. (trad.), *Atti e Passioni dei martiri*, Milano 1990.

BRIND'AMOUR, P., *La date du martyre de saint Polycarpe (Le 23 février 167)* in AnBoll XCVIII (1980) 456-462.

- CALDARELLI, G., *Atti dei martiri*, Alba 1975.
- DE GAIFFIER, B., *S. Marcel de Tanger ou de Léon? Évolution d'une légende*, in *AnBoll LXI* (1943) 116-139.
- DELEHAYE, H., *Les Actes de S. Marcel le centurion*, in *AnBoll XLI* (1923) 257-287.
- *Les Passions de martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921.
- LANATA, G., *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973.
- LAZZATI, G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956.
- MUSURILLO, H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.
- RUINART, T., *Las actas verdaderas de los martires*, v. I-III, Madrid 1844.
- SORDI, M., *L'apologia del martire Apollonio*, in *RSCI XVIII* (1964) 169s.
- *La data del martirio di Policarpo e di Pionio e il rescritto di Antonino Pio*, in *RSCI XV* (1961) 277s.

D. Fonti epigrafiche ed epistolografiche

- ARANGIO-RUIZ, V., *Lineamenti del sistema contrattuale nel diritto dei papiri*, Milano 1928.
- BINAZZI, G. (ed.), *Inscriptiones christianae italicae VI, Regio VI, Umbria*, Bari 1989.
- BISCONTI, F., *Scene di mestiere nella pittura cimiteriale paleocristiana a Roma*, in «Mondo Archeologico» LII (1981) 38-43.
- BRAUNERT, H., *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit*, Bonn 1964.
- BUONOCORE, M. (ed.), *Inscriptiones christianae italicae V, Regio III, Trapeia*, Bari 1987.
- CALABI LIMENTANI, *Epigrafia latina*, Milano ⁴1991.
- CALDERINI, S., *Ricerche sull'industria e il commercio dei tessuti in Egitto*, in *Aeg. XXVI* (1946) 74s.
- CARLETTI, C. (ed.), *Inscriptiones christianae italicae I, Regio VII, Volsinii*, Bari 1985.
- CAVASSINI, M.T., *Lettere cristiane nei papiri greci d'Egitto*, *Aeg. XXXIV* (1954) 266-282.
- COTTON, H.M., *Documentary Letters of Recommendation in Latin from the Roman Empire*, Koenigstein 1981.
- CUGUSI, P., *Corpus epistolarum latinarum: papyris, tabulis ostracis servatarum (CEL)*, voll. I-III, Firenze, 1992-2002.
- DAUM, G., *Griechische Papyrus-Briefe aus einem Jahrtausend antiker Kultur*, Paderborn 1959.
- DEISSMANN, A., *Licht vom Osten*, Tübingen ⁴1923.
- DE ROSSI, G.B., *La Roma sotterranea cristiana, I-III*, Roma 1864-1877.
- DIEHL, E. (ed.), *Inscriptiones latinae christianae veteres*, voll. I-III, Dublin-Zürich ³1970; vol. IV, *Supplementum*, MOREAU, J.; MARROU, H.I. (ed.), *ibid.*, 1967.

- ECK, W., *Tra epigrafia, prosopografia e archeologia. Scritti scelti, rielaborati ed aggiornati*, Roma 1996.
- ENNABLI, L., *Les inscriptions funéraires chrétiennes de la Basilique dite de Sainte Monique à Carthage*, Roma 1975.
- FIOCCHI NICOLAI, V. (ed.), *Inscriptiones christianae italicae IV, Regio VII, Ager Capenas*, Bari 1986.
- GAUTHIER, N., *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule. I. Première Belgique*, Paris 1975.
- GHEDINI, G., *Lettere cristiane dai papiri greci del III e del IV secolo*, Milano 1923.
- *Paganesimo e Cristianesimo nelle lettere papiracee dei primi secoli dopo Cristo*, in *Atti del IV Congresso Internazionale di Papirologia* in Aeg. 1935, pp. 338s.
- GROSSI GONDI, F., *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920.
- GUARDUCCI, M., *Epigrafia greca*, vol. IV, Roma 1978.
- *Guida del cimitero di Domitilla*, Roma 1925.
- HORSLEY, G.H.R., *New Documents Illustrating Early Christianity*, voll. I-V, North Ryde Australia, 1981-1989.
- KAJANTO, I., *Onomastic studies in the early Christian inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki 1963.
- LLEWELYN, S.R., *New Documents Illustrating Early Christianity*, voll. VI-IX, Macquarie University, Australia 1992-2002.
- MARUCCHI, O., *Epigrafia cristiana*, Milano 1910.
- *Roma sotterranea cristiana II*, Roma 1914.
- MAZZOLENI, D. (ed.), *Inscriptiones christianae italicae II, Regio VII, Centumcellae*, Bari 1985.
- *Arti e mestieri nelle iscrizioni paleocristiane*, in «Mondo Archeologico» LI (1980) 30-33.
- *Considerazioni in margine alle Inscriptiones christianae Aquileiae*, in Aug. XXXV (1995) 787-796.
- *Il lavoro nell'epigrafia cristiana*, in FELICI, S. (a cura di), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1986, pp. 263-271.
- *L'epigrafia cristiana al tempo dei Severi*, in DAL COVOLO, E.; RINALDI, G., *Gli imperatori Severi. Storia, Archeologia, Religione* (a cura di), Roma 1999, pp. 273-283.
- MAZZOLENI, D.; FIOCCHI NICOLAI, V.; BISCONTI, F., *Le catacombe cristiane di Roma*, Regensburg 1999.
- MIGLIARDI ZINGALE, L., *I testamenti romani nei papiri e nelle tavolette d'Egitto. Silloge di documenti dal I al IV secolo d.C.*, Torino ³1997.
- MONCEAUX, P., *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Paris 1907.
- MONTEVECCHI, O., *La papirologia*, Milano 1973.
- NALDINI, M., *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Fiesole ²1998.

- *Nuove testimonianze cristiane nelle lettere dei papiri greco-egizi (sec. II-IV)*, in *Studi sul cristianesimo antico e moderno. In onore di M. G. Mara*, II, Aug. XXXV (1995) 831-846.
- *Egitto cristiano: testimonianze papirologiche*, in *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, in *SEAug LVI* (1997) 273-289.
- O'CALLAGHAN, J., *La vida en los primeros siglos según las cartas cristianas*, Barcelona 1964.
- *Cartas cristianas griegas del siglo V*, Barcelona 1963.
- ROSTOWTZEFF, M., *Körnerhebung und -transport im griech.-römisch. Ägypten*, in *Archiv III* (1906) 201-224.
- SILVAGNI, A.; FERRUA, A. (ed.), *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, nova series*, Roma-Città del Vaticano 1922s.
- STANTON, G.R., *The Proposed Earliest Christian Letter on Papyrus and the Origin of the Term Philallelia*, *ZPE LIV* (1984) 49-63.
- TAMASSIA, N.; SETTI, G., *Due papiri di Ossirinco*, in *Atti del Reale Istituto Veneto LIX* (1899-1900), 752.
- TESTINI, P., *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI. Propedeutica. Topografia cimiteriale. Epigrafia. Edifici di culto*, Roma 1958.
- *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna 1966.
- TIBILETTI, G., *Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo d.C. Tra paganesimo e cristianesimo*, Milano 1979.
- VAN HAELEST, J., *Les sources papyrologiques concernant l'Eglise en Égypte à l'époque de Constantin*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, pp. 497-503.
- *Catalogue des Papyrus Littéraires Juifs et Chrétiens*, Paris 1976.
- WILCKEN, U., *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, 2, Leipzig-Berlin 1912.
- WINTER, J.G., *The Family Letters of Paniskos*, in *JEA XIII* (1927) 59-74.
- WIPSZYCKA, E., *Remarques sur les lettres privées chrétiennes des II-IV siècles*, *JJP XVIII* (1974) 203-221.
- *La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles: aspects sociaux et ethniques*, in *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, in *SEAug LII* (1996) 63-105.
- ZILLIACUS, H., *Sylloge inscriptionum Christianarum veterum Musei Vaticani*, Helsinki 1963.

II. ARTICOLI E MONOGRAFIE

- AA.VV., *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris 1998
- ALAND, K., *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, in *ANRW II*, 23, 1, Berlin-New York 1979, pp. 60-246.
- ALFÖLDY, G., *Historia social de Roma*, Madrid 1992.

- *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen: prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht*, Bonn 1977.
- ALFONSI, L., *Aspetti della struttura letteraria della Didachè*, in *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, II, Catania 1972, pp. 465-481.
- *Proprietà, lavoro e famiglia nella Didachè. Premessa alla società dei padri*, Aug. XVII (1977) 101-106.
- *Note al Protreptico di Clemente Alessandrino*, Roma 1949.
- ALLARD, P., *Les esclaves chrétiens*, Paris ⁶1914.
- ALTANER, B., *Patrologia*, Torino ⁶1968.
- AMANN, E., *Hippolyte*, in DTC VI, 2487-2511.
- AUDET, J.P., *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris 1958.
- AYÁN CALVO, J.J. (ed.), *Clemente de Roma, Carta a los Corintios. Homilía anónima (secunda Clementis)*, Madrid 1994.
- (ed.), *Didachè. Doctrina Apostolorum. Epístola del PseudoBernabé*, Madrid 1992.
- (ed.), *Hermas. El Pastor*, Madrid 1995.
- BARDY, G., *En lisant les Peres*, Paris 1933.
- *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1947.
- *L'Église à la fin du premier siècle*, Paris 1932.
- *Paul de Samosate*, Louvaine 1929.
- BARNES, T.D., *Legislation against the Christians*, JRS LVIII (1968) 32-50.
- *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford ²1985.
- BARROW, R., *Slavery in the Roman Empire*, London 1928.
- BARZANÒ, A., *I cristiani nell'impero romano precostantiniano*, Milano 1990.
- BEAUJEU, J., *L'incendie de Rome en 64 et les Chrétiens*, in «Latomus» XIX (1960) 65-306.
- *La religion romaine à l'apogée de l'Empire I. La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris 1955.
- *Minucius Felix. Octavius*, Paris ²1974.
- BICKERMAN, E., *The Name of Christians*, in *Studies in Jewish and Christian History* III, Leiden 1986.
- BIENERT, W., *Die Arbeit nach der Bibel*, Stuttgart ²1956.
- BLÁZQUEZ, J.M.^a, *La reacción pagana ante el cristianismo*, in RAMOS-LISSÓN, D.; MERINO, M.; VICIANO, A. (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, pp. 173-198.
- BOBERTZ, C.A., *Patronage Networks and the Study of Ancient Christianity*, in StPatr XXIV (1993) 20-27.
- BOSIO, G., *I Padri Apostolici. III. Il Pastore di Erma*, Torino 1955.
- BOTTE, B., *Le texte de la Tradition apostolique*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXII (1955).
- BOULEVERT, G., *Esclaves et affranchis impériaux sous Haut-Empire: rôle politique et administratif*, Napoli 1970.
- BOVINI, G., *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Roma 1948.

- BRADLEY, K., *Slavery and society at Rome*, Cambridge 1994.
- BRANDON, S.G.F., *Gesù e gli Zeloti*, Milano 1985.
- BRAUN, R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris ²1977.
- BRAVO, R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1967.
- BRENT, A., *Hyppolitus and the Roman Church in the third century. Communities in tension before the emergence of a monanach-bishop*, Leiden 1995.
- BREZZI, P., *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, Roma 1960.
- *La composizione sociale delle comunità cristiane nei primi secoli*, in SMSR XXII (1950) 22-55.
- BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona ²1993.
- *L'autorité et le sacré: aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris 1998.
- *L'essor du christianisme occidental: triomphe et diversité, 200-1000*, Paris 1997.
- BURGIÈRE, A. et alii (ed.), *Historia de la familia*, vol. I, Madrid 1988.
- BURINI, C.; CAVALCANTI, E., *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri*, Bologna 1988.
- BURNS, J.P., *The Role of Social Structures in Cyprian's Response to the Decian Persecution*, in StPatr XXXI (1997) 260-267.
- CABROL, F. (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I-XV, Paris 1907-1953.
- CACITTI, R., «Ad caelestes thesauros». *L'esegesi della pericope del giovane ricco nella parenesi di Cipriano di Cartagine*, «Aevum» LXV (1991) 151-169 e LXVII (1993) 129-171.
- CALABI LIMENTANI, I., *Studi sulla società romana: il lavoro artistico*, Milano 1958.
- CALHOUN, G., *The Business Life of Ancient Athens*, Chicago 1926.
- CANTALAMESSA, R., *Cristianesimo e Impero Romano nel pensiero dei Padri Antinicensi*, in Aug. XII (1972) 373-390.
- CARCOPINO, J., *La vita quotidiana a Roma*, Bari ⁹1999.
- CARRARA, P., *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Firenze 1984.
- CASTAÑOS-MOLLOR, M.I., *La secularidad en los escritores cristianos de los dos primeros siglos*, Pamplona 1984.
- CAVALLERA, F., *La doctrine d'Origène sur le rapports du christianisme et de la société civile*, in BLE (1937) 30-39.
- CHADWICK, H., *El diálogo entre los apologistas cristianos y la filosofía: el caso de san Justino mártir*, in RAMOS-LISSÓN, D.; MERINO, M.; VICIANO, A. (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, pp. 47-59.
- *Origen: contra Celsum*, Cambridge 1980.

- CHENU, M.D., *Pour une théologie du travail*, Paris 1955.
- CIRILLO, L., *Erma e il problema dell'apocalittica romana*, in CrSt IV (1983) 1-31.
- CLARKE, G.W., *The Literary Setting of the Octavius of Minucius Felix*, in JRH III (1965) 267-286.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, in C. POZO (ed.), *Documentos, 1969-1996: venticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998.
- COMMELERAN Y GOMEZ, F. A., *Diccionario clásico-etimológico Latino-Español*, Madrid 1907.
- CONNOLLY, R.H., *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents*, Cambridge 1916.
- CRACCO RUGGINI, L., *Potere romano e coscienza etica cristiana*, in *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* (a cura di) DAL COVOLO, E. e UGLIONE, R., Roma 2001, pp. 131-142.
- DAL COVOLO, E.; BERGAMELLI, F.; ZOCCA, E.; BIANCO, M.G., *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, Milano 1995.
- DAL COVOLO, E., *202 dopo Cristo: una persecuzione per editto?*, in Sal. XLVIII (1986) 363-369.
- *I Severi e il cristianesimo* in *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* (a cura di) DAL COVOLO, E. e UGLIONE, R., Roma 2001, pp. 73-86.
- *L'Imperatore Caracalla e i cristiani. Per una valutazione della Constitutio Antoniniana in rapporto alle persecuzioni del III secolo*, in Apoll. LXI (1988) 355-369.
- DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1991.
- DAREMBERG, C. (ed.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines: d'après les textes et les monuments*, t. I-IX, Paris 1926.
- DASSMANN, E., *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart 1996.
- DE BOER, W., *Gynaecoonitis, a centre of christiana propaganda*, VigChr IV (1950) 61-64.
- DE LABRIOLLE, P., *La crise montaniste*, Paris 1913.
- *Tertullien était-il prêtre?*, in BALAC III (1913) 161-177.
- *La réaction païenne*, Paris 1934.
- *Les sources pour l'histoire du montanisme*, Friburg-Paris 1913.
- DE LAGARDE, P.A., *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig 1854.
- DE ROBERTIS, F.M., *Il diritto associativo romano: dai collegi della Repubblica alle corporazioni del Basso Impero*, Roma 1981.
- *Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai collegi della Repubblica alle corporazioni del Basso Impero*, Roma 1981.
- *Storia sociale di Roma: le classi inferiori. Contributi vari alla storia economica e sociale di Roma*, Roma 1981.
- DE RUGGIERO, E., *Dizionario epigrafico di antichità romane*, Roma 1961-1987.

- DE SALVO, L., *Economia privata e pubblici servizi nell'impero romano. I corpora naviculariorum*, Messina 1992.
- DE VISSCHER, F., *Le régime iuridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome*, in *AnBoll* LXIX (1951) 39-54.
- DELLING, G., *Ehescheidung*, in *RAC* IV (1959) 707-719.
- *Ehebruch*, in *RAC* IV (1959) 666.
- DERRETT, J.D.M., *Law in the New Testament*, London 1974.
- DI BERARDINO, A. (dir.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, voll. I-II, Casale Monferrato, 1983.
- *Maestri cristiani del III secolo nell'insegnamento classico*, in *Aug.* XII (1972) 549-556.
- *Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana*, in *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano* (a cura di) DAL COVOLO, E. e UGLIONE, R., Roma 2001, pp. 101-129.
- DIX, G., *The Treatise on «The Apostolic Tradition» of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, London 1937.
- DROBNER, H., *La relación entre paideia griega y la enseñanza cristiana*, in RAMOS-LISSÓN, D.; MERINO, M.; VICIANO, A. (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, pp. 126-142.
- DRUMANN, W., *Arbeiter und Communisten in Griechenland und Rom*, Königsberg 1860.
- DUBY, G. (ed.), *Histoire de la vie privée*, I, Paris 1999.
- DUMONT, J.Ch., *Servus: Rome et l'esclavage sous la République*, Roma 1987.
- DUQUENNE, L., *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1972.
- ECK, W., *Senatoren von Vespasian bis Hadrian. Prosopographische Untersuchungen mit Einschluss der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter*, München 1970.
- EHRHARDT, A.T., *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin II. Die christliche Revolution*, Tübingen 1959.
- EISLER, R., *Ἰησοῦς βασιλεύς οὐ βασιλεύσας*, I-II Heidelberg 1929-1930.
- ELZE, M., *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.
- FAIVRE, A., *La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne*, *RevSR* LIV (1980) 204-219 e 273-279.
- FARQUHARSON, S.L., *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, Oxford 1968.
- FARRINGTON, B., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano 1970.
- FELICI, S. (a cura di), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1986.
- FERGUSON, E., *Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience*, in «*Journal of Early Christian Literature*» I (1993) 73-83.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J.J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandria*, Salamanca 1994.

- FRASSINETTI, P., *L'orazione di Frontone contro i cristiani*, in GIF II (1949) 238-254.
- FREDOUILLE, J. Cl., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- FREND, W.H.C., *Open Questions concerning the Christians and the Roman Empire in the Age of the Severi*, in JThS XXV (1974) 333-351.
- FRICKEL, J., *Das Dunkel um Hippolyt von Rm. Ein Lösungsversuch: Die Schriften des Elenchos und Contra Noëtum*, Graz 1988.
- FUCHS, H., *Tacitus über die Christen*, in VigChr IV (1950) 65-93.
- FUNK, F. X., *Die Zeit des wahren Wortes von Celsus*, in KGA II (1899) 152-161.
- GALTIERE, P., *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932.
- GARZETTI, A., *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Bologna 1960.
- GEFFCKEN, J., *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin 1907.
- GEOGHEGAN, A.T., *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington D.C. 1945.
- GANI CECCHINI, F., *Il lavoro in Grecia e a Roma*, Firenze-Messina 1973.
- GILLIAM, J.F., *The Plague under Marcus Aurelius*, in AJP XCIV(1961) 243-255;
- GIORDANI, I., *Il messaggio sociale del Cristianesimo*, Roma ⁸1963.
- GLOTZ, G., *Ancient Greece at Work: an economic history from the Homeric period to the roman conquest*, London 1996.
- GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris ³1997.
- GOODSPEED, E.J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914.
- GRANT, M., *The Antonines: the Roman empire in transition*, New York 1994.
- GRANT, R.M., *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia 1987.
- GRÉGOIRE, H.; ORGELS, P., *La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177) et le corpus polycarpianum*, in AnBoll LXIX (1951) 1-38; in BAB (1961) n. 72s.
- GRÉGOIRE, H., *Les persécutions dans l'empire Romain*, Bruxelles ²1964.
- GROSSI, V.; SINISCALCO, P., *La vita cristiana nei primi secoli*, Roma 1988.
- GUARDUCCI, M., *La statua di «sant'Ippolito» in Vaticano*, in RPARA XLVII (1974-1975) 163-190;
- *La statua di Sant'Ippolito*, in *Ricerche su Ippolito* SEAug XIII (1977) 17-30.
- *La «statua di Sant'Ippolito» e la sua provenienza*, in *Nuove ricerche su Ippolito* SEAug XXX (1989) 61-74.
- GUTTENTAG, M.; SECORD, P. E., *Too Many Women? The Sex Ratio Quaestion*, Beverly Hills 1983.
- HAMMAN, A.G., *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Madrid 1990.
- HANSENS, J.-M., *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, Roma 1959.

- HARNACK, A., *Militia Christi: die christliche Religion und der Soldatenstand in der ersten drei Jahrhunderten*, Darmstad 1963.
- *The mission and expansion of christianity in the first three centuries*, New York 1962.
- HAULER, E., *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina*, Leipzig 1900.
- HENNE, Ph., *L'unité du Pasteur d'Hermas. Tradition et rédaction*, Paris 1992.
- HOLZAPFEL, H., *Die sittliche wertung der Körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, Würzburg 1941.
- HOMO, L., *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, Paris 1904.
- *Les empereurs romains et le Christianisme*, Paris 1931.
- HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (ed.), *The Oxford classical dictionary*, Oxford ³1996.
- ILLANES, J.L., *Espiritualidad y espiritualidades*, in GER IX, Madrid 1979, pp. 203-209.
- JAEGER, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961.
- JAUBERT, A., *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, SC 167, Paris 1971.
- JEFFORD, C.N., *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostels*, Leiden 1989.
- JOLY, R., *Hermas. Le Pasteur*, SC 53 bis, Paris ²1968.
- *Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le Pasteur d'Hermas*, NC V (1953) 394-406.
- JOSSA, G., *I cristiani e l'impero romano*, in *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* (a cura di) DAL COVOLO, E. e UGLIONE, R., Roma 2001, pp. 89-100.
- *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*. Napoli 1991.
- *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma 1997.
- KERESZTES, P., *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 A.D.*, v. I, Lanham-New York-London 1989.
- *Imperial Rome and the Christians from the Severi to the Constantine the Great*, v. II, Lanham-New York-London 1989.
- KRAFT, R.A., *The Apostolic Fathers. III: Barnabas and the Didache*, New York 1965.
- KÜHN, G., *De opificum Romanorum condicione*, Halle 1910.
- KUKULA, R.C., *Tatians sogenannte Apologie*, Leipzig 1900.
- LAZZATI, G., *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939.
- LEAL, J., *Apuntes para la historia de la expresión «primeros cristianos» y su uso por el beato Josemaría Escrivá*, in «Annales Theologici» XVI (2002) 185-199.
- LE BOULLUEC, A., *Vingt ans de recherches sur le Contre Celse: états des lieux*, in L. PERRONE (cur.) *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, SEAug LXI (1998) 9-28.
- LIGHTFOOT, J. B., *The Apostolic Fathers. Pars I: S. Clements of Rome, I*, London-New York ²1890.

- MAGNE, J., *Tradition apostolique sur les charismes et Diatexeis des saints Âpo-
tres*, Paris 1975.
- MANNI, E., *L'impero di Gallieno*, Roma 1949.
- MARKUS, R.A., *Christianity in the Roman world*, London 1974.
- ID., *Work and worker in early Chrystianity*, in *Work Christian thought and
practice Symposium*, London 1960.
- MARQUARDT, J., *La vie privée des romains*, Paris 1892.
- MARROU, H.I., *A Diognète*, SC 33, Paris ²1965.
- *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires ²1970.
- MARROU, H. I.; HARL, I., *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, I, Paris
1970.
- MARTIMORT, A. G., *Nouvel examen de la «Tradition Apostolique» d'Hippoly-
te*, BLE LXXXVIII (1987) 5-25.
- *Encore Hippolyte et la Tradition apostolique*, in BLE XCII (1991) 133-
137.
- MARTINAZZOLI, F., *Parataxeis. Le testimonianze stoiche sul cristianesimo*, Fi-
renze 1953.
- MARTINI, R., *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, in SDHI
XLI (1975) 79-124.
- MATEO-SECO, L.F., *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
- MATTIOLI, U., *Didachè. Dottrina dei dodici apostoli*, Roma ²1976.
- MAYEUR, J.M. (dir.), *Histoire du christianisme: des origines à 250*, v. I, Bil-
bao 2000.
- MCNEILL, W., *Plagues and Peoples*, New York 1976.
- MEEKS, W.A., *El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao 1992.
- *Greeks, romans, and christians*, Minneapolis 1990.
- *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna 1992.
- *In search of the early Christians. Selected essays*, New Haven, CT, 2002.
- *Le origini della morale cristiana. I primi due secoli*, Milano 2000.
- MERINO RODRIGUEZ, M., *Clemente de Alejandría. Stromata I-V. Cultura e
Religión*, Madrid 1996, 1998, 2003.
- MERINO, M.; E. REDONDO, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Madrid
1994.
- METZGER, M., *Le Constitutions apostoliques*, I, Paris 1985.
- MINNERATH, R., *Les chrétiens et le monde: Ier et Iie siècles*, Paris 1973.
- MOMMSEN, T., *Der Religionsfrevel nach der römischen Recht*, tradotto in
Cristianesimo e impero romano (a cura di S. Prete), Bologna 1974, pp.
65-108.
- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines
jusqu'à l'invasion arabe*, vol. I, Bruxelles 1966.
- MONDÉSERT, C.; PLASSART, A., *Clément d'alexandrie. Le Protreptique*, Paris
1961.
- MOREAU, J., *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, Paris
1956.

- MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1999.
- MOSSÉ, C., *Le travail en Grèce et a Rome*, Paris ²1971.
- MUNIER, Ch., *L'Eglise dans l'Empire romain (II^e-III^es.)*, Paris 1979.
- NAUTIN, P., *Hippolyte et Josippe. Contribution à la histoire de la littérature chrétienne du III^e siècle*, Paris 1947.
- NEGRI, A., *Filosofia del lavoro*, v. I, Milano 1980.
- NOCK, A.D., *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1969.
- NORELLI, E., *I cristiani «anima del mondo»*. *L'A Diogneto nello studio dei rapporti tra cristianesimo e impero*, in *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* (a cura di) DAL COVOLO, E. e UGLIONE, R., Roma 2001, pp. 51-71.
- ORLANDIS, J., *La misión evangelizadora de los laicos en el mundo antiguo*, in *VIII Simposio Internacional Teología*, Pamplona 1987, pp. 529-536.
- PEDICINI, C., *Il significato politico della escatologia di Ippolito di Roma*, in *AFLF(N) IV (1954) 110s*.
- PELLEGRINO, M., *Ottavio*, Torino 2000.
- PERETTO, E., *La sfida aperta. Le strade della violenza e della non violenza dalla Bibbia a Lattanzio*, Roma 1993.
- *Il lavoro nella tradizione dei Padri fino al concilio di Nicea (325)*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 35, Roma 2003.
- PIERI, A., *Clemente Alessandrino. Protreptico ai Greci*, Ancona 1966.
- POUPARD, P., *Iglesias y culturas. Orientación para una pastoral de la inteligencia*, Valencia-Mexico 1985, pp. 185-210; ID., *El dinamismo cultural de la fe*, in *ScrTh XXV (1993) 1049-1070*.
- *Los Padres de la Iglesia: actualidad de una inculturación de la fe*, in RAMOS-LISSÓN, D.; MERINO, M.; VICIANO, A. (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, pp. 27-46.
- PRIGENT, P.; R. A. KRAFT, *Épître de Barnabé*, SC 172, Paris 1971.
- QUACQUARELLI, A., *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia 1974.
- *I Padri apostolici*, Roma ^o1998.
- *L'educazione al lavoro: dall'antica comunità cristiana al monachesimo primitivo*, in FELICI, S. (a cura di), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1986, pp. 15-26.
- *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative*, Bari 1978.
- QUASTEN, J., *Patrología I*, Madrid 1961.
- RAMOS-LISSÓN, D., *El diálogo entre el poder político romano y los cristianos, según la literatura martirial de los tres primeros siglos*, in RAMOS-LISSÓN, D.; MERINO, M.; VICIANO, A. (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, pp. 199-225.
- RANKE-HEINEMANN, U., *Des eunuques pour le royaume des cieux. L'Église Catholique et la sexualité*, Paris 1990.

- RAWSON, B., *The Family in Ancient Rome*, New York 1986.
- REINBOLD, W., *Propaganda und Mission im ältesten Christentum eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, Göttingen 2000.
- RICHARD, M., *Opera minora I*, Leuven-Tournhout 1976.
- RIZZI, M., *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum*, Milano 1989
- *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene*, in L. PERRONE (cur.) *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, SEAug LXI (1998) 171-212.
- RIZZO, S., *Celso. Il discorso della verità. Contro i cristiani*, Milano 1994.
- ROBINSON, J.A.T., *Redating the New Testament*, London 1976.
- RORDORF, W.; TUILIER, A., *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, SC 248, Paris 1978.
- *Tertullians Beurteilung des Soldantestandes*, in VigChr XXIII (1969) 105-141.
- ROSTOVTSSEV, M., *Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 21957.
- SANGUINETI, J.J., *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, Pamplona 2003.
- SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne en Afrique vers le milieu du IIIe siècle: le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporaines d'Afrique*, Roma 1969.
- *La questione di Ippolito Romano. A proposito di un libro recente*, in *Nuove ricerche su Ippolito*, SEAug XXX (1989) 43-60.
- SCHELKLE, K.H., *Arbeit III, Neues Testament*, in TRE III (1978) 622-624.
- SCHÖLLGEN, G., *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vor-konstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago*, in QR LXVII (1982) 1-29.
- SCHWARTZ, E., *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg 1910.
- SCORZA BARCELLONA, F., *Epistola di Barnaba*, Torino 1975.
- SESTON, W., *À propos de la Passio Marcelli centurionis*, Neuchâtel 1950.
- SIMONETTI, M., *Alcune osservazioni sul martirio di Policarpo*, in GIF IX (1956) 332s.
- *Monarchiani*, in DPAC II, 2284.
- *Aggiornamento su Ippolito*, in *Nuove ricerche su Ippolito*, SEAug XXX (1989) 75-130.
- *Una nuova proposta su Ippolito*, in Aug. XXXVI (1996) 13-46.
- SINISCALCO, P., *Lavoro e riposo nella prospettiva terrena ed escatologica*, in FELICI, S. (cur.), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III e IV secolo*, Roma 1986, pp. 27-38.
- SORDI, M. (recensione) Jossa, G., *I cristiani e l'impero*, in RSCI XLV 1991, pp. 514-517.
- *I «nuovi decreti» di Marco Aurelio contro i cristiani*, in StRo IX (1961) 372s.

- *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984.
- *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.
- *L'idea di crisi e rinnovamento...*, in ANRW I, 2 (1972) 781s.
- *La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio*, in *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* (a cura di) DAL COVOLO, E. e UGLIONE, R., Roma 2001, pp. 13-21.
- *Sergia Paulliana e il suo collegium*, RIL 119 (1979) 14s.
- SPANNEUT, M., *La non-violence chez les Pères africains avant Constantin*, in *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten*, Münster West. 1970, pp. 36-39.
- *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise; de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.
- *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux 1969.
- SPEIGL, J., *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970.
- SRUTWA, J., *Stosunek Kościoła w Afryce rzymskiej II-V w. do pracy chrześcijan w rolnictwie i rzemiosle*, in STV XVII (1979) 225-246 (riassunto in francese alle pagine 245-246).
- *Majątek Kościelny i jego funkcja społeczna w Afryce łacińskiej II-V wieku*, in STV XXVIII (1981) 5-28 (riassunto in tedesco a pagina 28).
- STAMBAUGH, E., *The Ancient Roman City*, Baltimore 1988.
- STARK, R., *The Rise of Christianity. A sociologist reconsiders history*, Princeton 1996.
- STAUFFER, E., *Le Christ et les Césars*, Hamburg 1948.
- TANZARELLA, S., *I cristiani e il servizio militare nel III secolo*, in Asp. XXXI (1984) 300s.
- *Rifuto del servizio militare e della violenza nel cristianesimo africano tra la fine del III e l'inizio del IV secolo*, in Aug. XXXIV (1994) 455-465.
- TESTINI, P., *Vetera et nova su Ippolito*, in *Nuove ricerche su Ippolito*, SEAug XXX (1989) 7-22.
- TIDNER, E., *Didascaliae Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae Versiones latinae*, Berlin 1963.
- TEJA, R., *Conquirendi non sunt: Trajano, Plinio y los cristianos*, in GONZÁLEZ, J. (ed.), *Trajano Emperador de Roma*, Roma 2000.
- TRANQUILLI, V., *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano 1979.
- VERMANDER, M., *L'Octavius de Minucius Felix, le règne de Caracalla et le pontificat du pape Calixte*, in ReAug 20 (1974) 225-233.
- VEYNE, P., *La société romaine*, Paris 1991.
- VICIANO, A., *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa*, Murcia 2003.
- *El trabajo profesional en el pensamiento teológico de S. Ireneo y de S. Justino*, in *VIII Simposio Internacional Teología*, Pamplona 1987, pp. 893-904.
- VILLER, M. (ed.), *Dictionnaire de spiritualité et ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937-1995.

- VISONÀ, G., *L'impegno dell'uomo per il progresso nei Padri latini fino alla svolta costantiniana*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 35, pp. 121-147.
- VITTINGHOFF, F., *Civitas romana: stadt und politisch-soziale Integration im Imperium Romanum der Kaiserzeit*, Stuttgart 1994.
- VOLKMANN, H., *Arbeit und Beruf in der Antike und im Christentum*, in *Gym.* LVII (1950) 175-182.
- VONA, C., *L'Apologia di Aristide. Introduzione, versione dal siriano e commento*, Roma 1950.
- WALTZING, J.P., *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains: depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, v. I-IV, Louvain 1895-1900.
- WENGST, K., *Schriften des Urchristentums*, Darmstadt 1984.
- WISCHMEYER, W., *Von Golgotha zum Ponte Molle, Studien zur Sozialgeschichte der Kirche in dritten Jahrhundert*, Göttingen 1992.
- ZIELINSKI, T., *The Religion of Ancient Greece*, London 1926.
- ZINSSER, H., *Rats, Lice and History*, New York 1960.

ABREVIAZIONI

Aeg.	Aegyptus
AFLF (N)	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Napoli
AJP	American Journal of philology
AnBoll	Analecta Bollandiana
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
Apoll.	Apollinaris
Asp.	Asprenas
Aug.	Augustinianum
BAB	Bulletin de l'Académie Royal de Belgique
BALAC	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne
BGU	Berliner griechische Urkunden
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique
BPhWS	Berliner philologische Wochenschrift
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CrSt	Cristianesimo nella Storia
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie
DictAnt	Dictionnaire des antiquités grecques et romaines
DizEp	Dizionario epigrafico di antichità romane
DPAC	Dizionario patristico e di antichità cristiane
DSp	Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique
DTC	Dictionnaire de théologie chrétienne
Epig.	Epigraphica
GCS	Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GER	Gran Enciclopedia Rialp
GIF	Giornale italiano di filologia
Gym.	Gymnasium
IC	Inscriptiones christianae urbis Romae VII saeculo antiquiores
ICG	Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII siècle
ICI	Inscriptiones christianae Italiae
ICUR	Inscriptiones christianae urbis romae septimo saeculo antiquiores, nova series
IG	Inscriptiones Graecae
IGLS	Inscriptions grecques et latines de la Syrie
IGUR	Inscriptiones Graecae urbis Romae

ILCV	Inscriptiones christianae latinae veteres
ILS	Inscriptiones Latinae selectae
JEA	Journal Egyptian archaeology
JJP	Journal of juristic papyrology
JRH	Journal of religious history
JRS	Journal of Roman studies
JThS	Journal of theological studies
KGA	Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen
LCL	Loeb Classical Library
NBAC	Nuovo Bullettino di archeologia cristiana
NC	La Nouvelle Clio
OCD	Oxford Classical Dictionary
OECT	Oxford early Christian text
PG	J.P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca
PL	J.P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina
PLB	Papyrologica Lugduno-Batava
POxy.	Oxyrhynchus Papyri
PSI	Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto
PW	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertums
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RAr	Revue archéologique
REAug	Revue des études augustinienes
RevSR	Revue des sciences religieuses
RIL	Rendiconti. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere
RPARA	Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte
RSCI	Rivista di storia della chiesa in Italia
Sal.	Salesianum
SC	Sources Chrétiennes
SCBO	Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis
ScrTh	Scripta Theologica
SDHI	Studia et documenta historiae et iuris
SEAug	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni
StPatr	Studia Patristica. Papers presented to the International Conference on Patristic Studies
StRo	Studi romani
STV	Studia theologica Varsaviensia
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	Vigiliae Christianae
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

LABOR CHRISTIANUS NEI PADRI DEL SECONDO SECOLO

1. IL LAVORO IN GIUSTINO E MINUCIO FELICE

Nelle opere di questi primi due apologisti del II secolo non sono molti gli accenni espliciti al tema del lavoro o quanto meno indiretti alle professioni svolte dai cristiani della loro epoca. In concreto, abbiamo trovato solo un passo del *Dialogo con Trifone* dove, seppur in forma incidentale, Giustino faccia un riferimento interessante riguardo alla necessità di lavorare. Nell'*Octavius* di Minucio Felice, invece, sono diversi i momenti in cui il dialogo verte sullo stile di vita pagano e sugli attacchi rivolti ai cristiani dalla cultura greco-romana, proponendo anche riferimenti concreti ai problemi con cui i cristiani si scontravano nella vita quotidiana e questo sarà utile per dedurne l'atteggiamento a proposito del lavoro. Un maggiore spazio, pur senza assurgere di per sé ad argomento principale, il nostro tema lo occuperà nelle opere di Tertulliano e Clemente Alessandrino.

Giustino

Nel corso del nostro studio abbiamo già avuto modo di conoscere il pensiero di questo filosofo cristiano circa la cultura e la filosofia greco-romana, nonché la sua posizione rispetto al potere imperiale e al ruolo dei cristiani nel mondo. Dalle sue apologie emerge la chiara convinzione che il *Logos* è il culmine della storia e la pienezza della sapienza, e che i cristiani sono leali cittadini dell'Impero. Un riferimento al tema del lavoro lo troviamo, però, solo nel suo *Dialogo con Trifone*.

Unico documento del II secolo, a noi noto, esplicitamente dedicato alla controversia con il giudaismo, si propone la conversione dei figli di Israele. Il dialogo ruota intorno all'abrogazione della Legge an-

tica per l'avvento della nuova alleanza instaurata da Gesù. Il metodo con cui Giustino legge l'Antico Testamento, per convincere Trifone della messianicità di Gesù, è prevalentemente allegorico. Il nostro passo è inserito nella risposta alla richiesta da parte di Trifone di spiegare come può al contempo Cristo essere Dio preesistente e aver bisogno di ricevere lo Spirito Santo. Giustino spiega che Cristo si fa battezzare nel Giordano e su di Lui scende lo Spirito Santo non perché ne avesse bisogno, ma per amore del genere umano, e per dare dei segnali che indicassero che era il Messia.

«Quando Gesù giunse al Giordano, si credeva che fosse il figlio di Giuseppe, il carpentiere, e appariva senza bellezza, come avevano annunciato le Scritture, e fu considerato lui stesso come un carpentiere (e infatti, mentre stava tra gli uomini, fabbricò utensili propri di questo lavoro, aratri e gioghi, insegnando attraverso di esse i simboli della giustizia, e una vita di lavoro)»¹.

Non c'è dubbio che si tratta di un semplice inciso, in cui il riferimento al mestiere di Gesù e alla sua condizione di lavoratore manuale, nel contesto, assume una sfumatura negativa: un'apparenza che in qualche modo vela la realtà divina del Messia. Inoltre, tenendo in conto l'inclinazione di Giustino per le allegorie, è chiaro che i gioghi e gli aratri hanno un valore simbolico, e vogliono indicare «rettitudine e vita piena di forza»². Ma qui troviamo anche una conferma implicita di quanto detto a proposito dell'atteggiamento positivo verso il lavoro da parte degli Ebrei. Giustino non ha esitazioni nell'introdurre un riferimento alla professione di Gesù, perché sa che al suo interlocutore questa realtà non scandalizzerà, come invece succederà pochi anni dopo con Celso³. Inoltre l'affermazione finale, «insegnando una vita di lavoro», non è suscettibile di un'interpretazione «allegorica»: con il suo lavoro di carpentiere Gesù ha voluto trasmettere la necessità di lavorare.

Minucio Felice

I dati in nostro possesso su Minucio Felice sono scarsi e dipendono dalle notizie autobiografiche contenute nel *Octavius*⁴. A partire da queste testimonianze si può dedurre che era un avvocato che esercitava in Roma e che si era convertito da poco quando scrive questo dialogo. Per quanto riguarda la sua origine, la maggior parte degli stu-

diosi si inclina a pensare che era nordafricano⁵. La data di composizione non si può stabilire con sicurezza, ma è molto probabile che appartenga ai primi decenni del III secolo⁶. Le due allusioni al discorso di Frontone contro i cristiani, pronunciato in senato verso il 160, e soprattutto il fatto che da parte di Cecilio vengano fatte proprie praticamente tutte le accuse che la cultura pagana di matrice senatoria rivolgeva ai cristiani nel II secolo d.C. possono voler dire che l'autore senta ancora pienamente attuale questa polemica, e ritenga necessario difendere la «vera religione» da calunnie ancora abituali⁷. Proprio questa ragione ci inclina a pensare che l'*Octavius* non deve essere di molto posteriore all'*Apologeticum*⁸.

La struttura del dialogo è semplice: l'intervento del pagano Cecilio, che difende il paganesimo e attacca il cristianesimo (cap. V-XIII); il lungo discorso di Ottavio, che confuta le accuse di Cecilio, difendendo la vera religione (cap. XVI-XXXVIII); a questo bisogna aggiungere un prologo, una intermezzo, una difesa ed un epilogo, da parte di Minucio (cap. I-IV; XIV-XV; XXXIX-XL).

Il primo passaggio in cui troviamo qualche riferimento al lavoro è il seguente, con cui Cecilio inizia la sua requisitoria contro i cristiani:

«È cosa pertanto che muove tutti a sdegno, che rattrista, il fatto che certuni, e per di più ignoranti, privi di cultura, inetti anche alle arti più spregevoli, ardiscano di pronunciarsi con sicurezza intorno all'universo nella sua maestà, mentre da tanti e tanti secoli proprio i filosofi d'innunmerevoli scuole continuano a discuterne»⁹.

Ricorre qui un motivo abituale della polemica contro il cristianesimo (che troveremo ribattuto in XVI, 5): i cristiani sono accusati di essere per lo più ignoranti, privi di qualunque cultura perché esercitano dei mestieri manuali. Questi, infatti, come abbiamo visto, erano considerati dai Romani «arti spregevoli», perché non permettevano di coltivare le arti liberali¹⁰. Da qui lo scandalo che persone così inette osassero dichiararsi in possesso della verità. Poco oltre Cecilio rincara la dose:

«Essi raccogliendo dall'infima feccia del popolo gente ignorante e donne credule facili all'inganno per la fragilità del loro sesso, mettono insieme una masnada di empì congiurati che, con adunanze notturne, con digiuni sacri e con cibi inumani si associano non già per qualche rito religioso, razza di gente che si rimpiaffa e fugge la luce, in pubblico muta, negli angoli chiacchierona; disprezzano i templi come fossero sepolcri, insultano gli dei, irridono i sacri riti, miserabili (se è lecito dirli tali) mostrano commiserazione dei sacerdoti, disprezzano onori e porpore, straccioni quali essi sono»¹¹.

Ecco condensate varie accuse della polemica anticristiana. L'abbietta condizione sociale dei cristiani, la segretezza del loro culto, il disprezzo verso i templi e le cerimonie della religione pagana, il folle timore dei supplizi futuri che li induce a rifiutare le gioie della vita presente, sono motivi sufficienti per dimostrare l'assurdità della loro fede. In questo passo i cristiani non sono solo ignoranti, ma anche straccioni (*seminudi*), che nemmeno con il lavoro manuale sapevano guadagnarsi la vita; e ciò perché i poveri erano tenuti presso di loro in onore e amorevolmente assistiti. L'infondatezza di questa calunnia è chiaramente dimostrata dai continui richiami al dovere di lavorare, alla necessità di evitare l'ozio, alla prudenza nell'elargire le elemosine, che abbiamo visto in Paolo e nei Padri apostolici¹².

Sin qui Cecilio, a cui Ottavio risponde con pacatezza alla prima obiezione, circa l'impossibilità che una persona povera possa «filosofare»:

«E poiché il fratello mio nel suo sfogo dichiarò di non poter sopportare senza incollerirsi, sdegnarsi, dolersi che gente illetterata, povera, ignorante trattasse delle cose celesti, sappia che tutti gli uomini, senza distinzione di età, di sesso, di condizione sociale sono dalla nascita dotati di ragione e d'intelligenza e capaci di servirsene, e che la sapienza non è dono di fortuna, ma connaturale e innata. Anzi i filosofi stessi o quegli altri inventori delle arti che passarono alla storia, prima che con l'attività dell'intelligenza si guadagnassero un nome illustre, erano ritenuti gente del volgo, ignoranti, cenciosi; che anzi, i ricchi, impigliati nei loro averi, di solito guardano più all'oro che al cielo, mentre i nostri poveri hanno trovato la sapienza e hanno fatto scuola agli altri»¹³.

Contro il disprezzo per gli umili di Cecilio, l'affermazione di Ottavio è energica: la sapienza non dipende dalla condizione sociale. Questo Cecilio deve accettarlo, perché è un argomento filosofico che, come abbiamo visto, lo stoicismo aveva già conosciuto¹⁴. È stato notato, inoltre, che nella sua risposta Ottavio non sente il bisogno di negare la presenza tra i cristiani di una maggioranza di persone umili, anche se non mancavano persone colte e di elevata posizione¹⁵. Il cristianesimo, infatti, aveva affermato la dignità della persona e del suo lavoro, trovando così un valore positivo anche per la povertà e per i lavori più servili¹⁶.

In un ultimo passo Ottavio risponde alle accuse di Cecilio viste in VIII, 4, anche se lo fa senza apportare molti argomenti, forse perché giudicava che non valesse la pena:

«Neppure apparteniamo senz'altro all'infima plebe se rifiutiamo gli onori e le porpore vostre; né siamo faziosi, se siamo animati tutti dal medesimo ideale di bene, ugualmente sereni nelle riunioni come isolati; né amiamo cianciare negli angoli, se di udirci in pubblico avete rossore o timore. E che il nostro numero aumenti di giorno in giorno non è accusa che ci convinca di errore, ma attestazione di lode: quando infatti si conduce una vita esemplare gli aderenti si distinguono e perseverano e s'aggiungono degli estranei»¹⁷.

Il passo è in evidente parallelismo con i capitoli XXXVIII e XXXIX dell'*Apologeticum*, in cui Tertulliano risponde a questa stessa accusa¹⁸. C'è una conferma che non tutti i cristiani appartengono agli strati sociali più bassi, anche se, l'essere ancora una *religio illicita*, non incoraggia tutti i cristiani che potrebbero, quelli di ceto elevato, a partecipare alla vita pubblica. Ancora una volta questo dato è perfettamente coerente, con il periodo storico in cui Minucio situa il suo dialogo, la seconda metà del II secolo d.C.

2. IL LAVORO IN TERTULLIANO

Le notizie certe sulla vita di Quinto Settimio Tertulliano non sono molte. Nacque a Cartagine, intorno al 155 d.C. in una famiglia pagana della borghesia autoctona e suo padre era un centurione proconsolare¹⁹. Grazie alla buona posizione economica della sua famiglia, ricevette un'accurata formazione retorica. È molto probabile che esercitò la professione di avvocato, da non confondere con quella di giurista²⁰. Dopo una gioventù dissoluta si convertì al cristianesimo nell'ultima decade del II secolo. Sposato, catechista e forse anche presbitero. Apologista, polemistista e amante appassionato della verità, a partire dagli anni 207-208 d.C. cominciò ad avvicinarsi alle posizioni montaniste, e verso il 213/214 d.C. aderì apertamente all'eresia e abbandonò la Chiesa. Le sue notizie si perdono del tutto dopo il 217-222 d.C., anni in cui si è soliti datare il *De pudicitia*, ad oggi la sua ultima opera conosciuta²¹.

Prima di analizzare i distinti passi concernenti più direttamente il nostro tema, è importante indicare, per quanto possibile, una datazione delle opere da cui sono estratti. L'*Apologeticum* è dei primi anni del III secolo e sicuramente un'opera cattolica²². Il *De testimonio animae* è abitualmente datato nello stesso periodo dell'*Apologeticum*, tra il 198 e il 206 d.C., e non presenta influenze montaniste. Il *De coro-*

na si può datare facilmente intorno all'anno 211 d.C., perché narra un episodio avvenuto poco dopo la morte dell'imperatore Settimio Severo, nel febbraio di quell'anno. Il *De idololatria* si suole attribuirlo alla stessa epoca, forse di poco anteriore. Tutte e due, perciò, appartengono ormai all'epoca in cui l'autore, senza essersi ancora separato da Roma, aveva però sposato pienamente il rigorismo montanista²³.

Abbiamo potuto vedere nel corso dei primi capitoli del nostro studio alcune caratteristiche del movimento montanista e le negative ripercussioni che il suo fanatismo violento e intransigente verso l'Impero ebbe sulla politica dell'imperatore Marco Aurelio. Ora sarà importante non dimenticarne l'accentuata attesa della *Parusia*, considerata come imminente, l'estremo rigorismo morale e perfezionismo ascetico. Questi elementi, infatti, modificheranno sostanzialmente la posizione che il Tertulliano montanista assumerà nei confronti della società pagana, il suo giudizio circa il comportamento che i cristiani devono assumere nella vita pubblica, e la sua attitudine verso il lavoro.

Apologeticum

Nell'*Apologeticum* Tertulliano cerca di difendere i cristiani con tutta l'energia e i ricorsi dialettici propri dell'apologetica. Semplificando molto possiamo dividere quest'opera in sei parti. Nella prima sezione tratta delle irregolarità del procedimento utilizzato contro i cristiani; nella successiva del valore delle leggi contro i cristiani; nella terza parte difende i cristiani dalle accuse di crimini occulti; nella quarta, e più ampia, confuta le accuse di crimini pubblici; nella quinta difende la liceità dell'associazione dei cristiani, la verità della sua dottrina e la onestà della loro condotta; nell'ultima sezione studia la relazione tra il cristianesimo e la filosofia.

Nel primo passo che ci interessa Tertulliano accusa gli dei pagani di essere infami e immorali: una dimostrazione di questa realtà la si può vedere nel fatto che vengano continuamente disonorati negli spettacoli dei comici e dei mimi. Non solo perché si lasciano ritrarre sulle scene come responsabili di azioni spregevoli, ma per il semplice fatto di lasciarsi rappresentare da simili attori:

«Il fatto che l'immagine di un dio ricopra un capo macchiato di infamia, e che un corpo impuro, tratto all'esercizio di tale arte dalle consuetudini di una vita molle ed effeminata, possa rappresentare sulla scena una Minerva o un Ercole, non costituisce forse una violazione e contaminazione della maestà divina? Eppure voi applaudite!»²⁴.

Gli attori, anche se molto ammirati dal popolo, non godevano, con ragione, di una buona fama²⁵. Tertulliano non fa eccezione nel giudicarli persone per lo più impure e ree di una condotta scandalosa. Dalle parole dello scrittore cartaginese si deduce che precisamente il loro stile di vita immorale e dissoluto è la ragione per cui hanno scelto questa professione (*ad istam artem effeminatione productum*). Anche se solo indirettamente, dunque, giudica il mestiere dell'attore disonorevole, una professione vergognosa e scandalosa non consona per un cristiano²⁶. Non c'è dubbio che così dovette essere all'epoca di Tertulliano e, ancora nel corso di tutto il III secolo almeno a giudizio delle correnti ascetiche più rigoriste²⁷. In ogni caso bisogna pensare che la condanna da parte della Chiesa non dovette essere così definitiva e radicale, e con il passare del tempo, almeno a determinate condizioni, i cristiani non dovettero avere difficoltà a lavorare in teatro²⁸.

I capitoli XXXVIII e XXXIX, anche se privi di un riferimento esplicito al lavoro, sono interessanti per comprendere come Tertulliano concepiva i rapporti tra l'impero e i cristiani, in quanto gruppo sociale. Il loro numero, infatti, è in progressivo aumento e come abbiamo visto li si accusa di lesa maestà, di essere una setta di agitatori politici, causa di disordini pubblici, nonché di commettere turpi e oscene colpe durante le loro riunioni. Tertulliano risponde che i cristiani non formano un partito e sono estranei alla politica²⁹; non è vero che si nascondono, anche se rinunciano agli spettacoli per la loro origine superstiziosa e per i contenuti che vi rappresentano: un cristiano non può condividere la follia del circo, l'oscenità del teatro, l'atrocità dell'anfiteatro, la vanità del portico. Quando si riuniscono pregano per gli imperatori, per i loro ministri, per le autorità, per lo stato del mondo, per la pace universale e per ritardare la fine del mondo³⁰. Vivono la carità reciproca, soccorrono i più bisognosi con l'elemosina... e conclude: «Quando ci riuniamo per danneggiare a qualcuno? Siamo gli stessi riuniti che dispersi, agiamo nello stesso modo tutti insieme che singolarmente, non danneggiamo nessuno, non affliggiamo nessuno»³¹.

I cristiani, anche se non possono partecipare a determinati appuntamenti della vita pubblica pagana, e quando si riuniscono sono obbligati a farlo con discrezione, sono però conosciuti singolarmente. La loro è una vita normale, e si muovono tranquillamente all'interno della società. È quello che Tertulliano afferma in maniera ancora più netta nel seguente passo, diventato giustamente famoso:

«Ma c'è ancora un'altra accusa che voi rivolgete contro di noi: quella di essere improduttivi e del tutto inutili negli affari. E come potremmo

esserlo, dal momento che viviamo in mezzo a voi, che come voi ci nutriamo e ci vestiamo, e che abbiamo le vostre stesse esigenze di vita? Non siamo brahamani o ginnosofisti indiani, abitanti delle foreste e transfughi della vita! Sappiamo bene di dover essere grati a Dio, Signore e Creatore di tutte le cose: non c'è frutto delle sue opere che noi ripudiamo, ma ci guardiamo dal farne uso smodato o dall'usarne a sproposito. Pertanto, senza evitare il foro, i mercati, i bagni, le botteghe, le officine, gli alberghi, le vostre fiere e tutti gli altri luoghi ove si commercia, noi viviamo nel mondo insieme a voi. Con voi navighiamo, militiamo, coltiviamo la terra e commerciamo: con voi scambiamo i prodotti del nostro lavoro e li mettiamo a vostra disposizione. Come possiamo apparire inutili ai vostri affari, con i quali e dei quali viviamo, non so davvero»³².

Si tratta indubbiamente di uno dei quadri più significativi per giudicare l'atteggiamento verso il lavoro delle prime generazioni di cristiani. Tertulliano, in piena epoca di Settimio Severo, e quindi di tolleranza per quanto concerne la politica imperiale nei confronti della nuova religione, si ribella contro la politica persecutoria di alcuni magistrati, che processano e mettono a morte dei cittadini esemplari, solo a causa del loro nome. È impossibile negare l'evidenza: i cristiani praticavano qualunque professione onesta, lavorando gomito a gomito con i pagani. «Nella comunità cristiana affluiscono manovali, artigiani, negozianti, liberi professionisti, persone di cultura, schiavi e liberi (...). Si ha una composizione sociale che va dal proletariato meno sviluppato a quello più avanzato, sino alla piccola borghesia (...). Il nerbo vero della comunità era formato dagli operai e dagli artigiani. La gamma degli operai è vasta. Comprende operai che lavorano nelle costruzioni edili, negli acquedotti, nelle opere e nei vari esercizi pubblici»³³. Certo si tratta per lo più di lavori manuali, ma ricordiamo che in questo periodo ormai il forte disprezzo verso le professioni «servili» stava progressivamente scomparendo. Sicuramente dovettero svolgere la loro professione con compiacimento e dignità, anche nel caso dei servi, consapevoli del suo valore redentivo. Il lavoro, infatti, è un dovere, la *condicio* naturale dell'uomo che permette tenere lontani i numerosi vizi che nascono dall'ozio, e consente, con il guadagno, di vivere la carità e la giustizia. Prima di continuare, è importante notare come in questo passo Tertulliano non abbia nessuna difficoltà a riconoscere con soddisfazione che i cristiani militano nell'esercito insieme ai pagani, e che commerciano con loro. Tematiche su cui torneremo in breve, perché il nostro autore cambierà la sua posizione al riguardo.

De testimonio animae

Nel trattato *De testimonio animae* Tertulliano elogia l'anima semplice e incolta. La semplicità la rende capace di conseguire la vera sapienza, più facilmente di quanto siano capaci coloro che hanno frequentato le biblioteche e i portici dell'Attica:

«A rispondere chiamo te, anima semplice, ancora grezza, non ancora manipolata e priva di cultura, così come sei in quelli che hanno solo te, anima integra che giungi dai crocicchi, dalla strada e dalla filanda»³⁴.

È un'ulteriore conferma di quanto già detto a proposito della caduta di qualunque forma di pregiudiziali «filosofiche» nei confronti dei lavori manuali, da parte della cultura cristiana. Contrariamente ai filosofi greci, come Aristotele, Tertulliano ritiene che la vera sapienza la si possa ottenere anche lavorando in una bottega come artigiano. Sin qui, anche se sempre con il suo caratteristico stile polemico nei confronti di un mondo pagano che continuava a condannare i cristiani solo per il loro nome, possiamo dire che Tertulliano ha manifestato un atteggiamento nei confronti del lavoro che possiamo tranquillamente accettare come quello condiviso dalla Chiesa e dalla maggioranza dei cristiani.

De idololatria e De corona

Nel trattato *De idololatria*, però, lo scrittore cartaginese si propone di indicare ai cristiani qualunque professione o situazione che, a suo giudizio, fosse relazionata con il più grave dei peccati. Non c'è dubbio che per i cristiani il problema fosse reale e serio. La religione tradizionale, politeista e superstiziosa, avvolgeva infatti con i suoi riti molte realtà quotidiane, pubbliche o private³⁵. Tertulliano, ormai molto vicino al movimento montanista, riesce a rendere il problema angustioso e quasi insolubile, in nome di un rigorismo che la Chiesa si vedrà costretta a condannare. Anche se sarebbe interessante analizzare tutto il trattato, ci limiteremo a quei passi che giudichiamo più significativi, perché riguardanti alcune professioni concrete.

La prima tesi di Tertulliano è razionalmente enunciata nel terzo capitolo: sebbene l'idolatria possa esistere senza gli idoli, questa ha ricevuto il suo nome ed è aumentata quando il demonio ha introdotto nel mondo le immagini e i loro fabbricatori. Da quel momento qua-

lunque arte che produce idoli è diventata il vertice dell'idolatria. Ogni servizio che si presta all'immagine è idolatria, perciò qualunque artigiano che modella gli idoli cade automaticamente nello stesso peccato di chi li adora. Nel capitolo successivo Tertulliano supporta la sua tesi con testimonianze bibliche:

«Idolum tam fieri quam coli Deus prohibet. Quanto praecedit, ut fiat quod coli possit, tanto prius est, ne fiat, si coli non licet. Propter hanc causam, ad eradicandam scilicet materiam idololatriae, lex diuina proclamat, *ne feceris idolum*, et coniungens, *neque similitudinem eorum quae in caelo sunt et quae in terra et quae in mari*, toto mundo eiusmodi artibus interdixit seruis Dei. (...) Eorum imagines idola, imaginum consecratio idololatria. Quicquid idololatria committit, in artificem quemcumque et cuiuscumque idoli deputetur necesse est. Denique idem Enoch simul et cultores idoli et fabricatores in comminatione praedamnat: *et rursus iuro uobis peccatores, quod in diem sanguinis perditionis tristitia parata est. Qui seruitis lapidibus et qui imagines facitis aureas et argenteas et ligneas et lapideas et fictiles et seruitis phantasmatibus et daemoniis et spiritibus infernis et omnibus erroribus non secundum scientiam, nullum ab iis inuenietis auxilium*»³⁶.

La posizione di Tertulliano è chiara: Dio proibisce il fabbricare gli idoli tanto quanto adorarli, anzi il produrli è un peccato ancora maggiore, in quanto è anteriore e perciò *conditio sine qua non* perché si dia l'adorazione. Oltre che nell'*Esodo* e nel *libro di Enoc*, la condanna è chiara in Isaia e nei *Salmi*, e per essere parola di Dio è inappellabile³⁷. Subito dopo Tertulliano risponde alle eventuali giustificazioni dei fabbricatori di idoli:

«Plane impensius respondebo ad excusationes huiusmodi artificum, quos numquam in domum dei admitti oportet si quis eam disciplinam norit. Iam illa obici solita uox, non habeo aliud quo uiuam, districtius reperi potest: uiuere ergo habes? quid tibi cum Deo est, si tuis legibus uiuis? tum quod et de Scripturis audent argumentari, dixisse Apostolum: *ut quisque fuerit inuentus, ita perseueret*, possumus igitur omnes in peccatis perseuerare ex ista interpretatione. Nec enim quisquam nostrum non peccator inuentus est, cum Christus non alia ex causa descenderit quam peccatorum liberandorum. Item eundem praecepisse dicunt secundum suum exemplum, uti manibus suis unusquisque operetur ad uictum. Si hoc praeceptum ab omnibus manibus defenditur, credo et fures balneares manibus suis uiuere et ipsos latrones manibus agere quo uiuant, item falsarios utique non pedibus, sed manibus operari malas litteras, histriones uero non manibus solis, sed totis mem-

bris uictum elaborare. Pateat igitur ecclesia omnibus, qui manibus et suo opere tolerant, si nulla exceptio est artium quas dei disciplina non recipit»³⁸.

Forse anche per la posta in gioco, il tono della risposta di Tertulliano è severo e apodittico, decisamente poco «comprensivo»: l'unico diritto che accoglie è quello a vivere secondo le leggi di Dio, mentre la necessità di sopravvivere, anche a costo di violarle, non può essere presa in considerazione. L'applicazione degli insegnamenti paolini al caso concreto di coloro che, con le proprie mani, costruiscono immagini viene giudicata pernicioso con una *deductio ad absurdum*. Come si può, continua Tertulliano, essere coerenti con la promessa battesimale di rinunciare al demonio e ai suoi angeli se si forgiano le loro immagini? Come si può, con le parole, ripudiare quelli con cui e di cui viviamo, perché con le mani li accettiamo? Non è legittimo dire che colui che li fa, non li adora! A questo bisogna aggiungere lo scandalo che si genera nei fedeli zelanti che vedono toccato il corpo di Cristo con le stesse mani che fanno gli idoli. Ma, la cosa più vergognosa, è che fabbricanti di idoli vengono accolti nell'ordine ecclesiastico³⁹. Dato interessante perché in qualche modo indica che, dando per scontato che il peccato di idolatria era severamente combattuto e punito dalla Chiesa, le misure disciplinari e pastorali concrete verso quei cristiani che, potremmo dire oggi, vi avevano collaborato solo materialmente, dovevano tenere nel dovuto conto le circostanze, e che non tutti i pastori condivisero il rigorismo tertulliano.

Nell'ottavo capitolo Tertulliano estende la sua analisi a quelle arti anche solo indirettamente collegate o involontariamente coinvolte nel culto agli dei:

«Sunt et aliae complurium artium species, quae, etsi non contingunt idolorum fabricationem, tamen ea, sine quibus idola, nil possunt, eodem crimine expediunt. Nec enim differt, an extruas uel exornes, si templum, si aram, si aediculam eius instruxeris, si bratteam expresseris aut insignia aut etiam domum fabricaueris. Maior est eiusmodi opera, quae non effigiem confert, sed auctoritatem. Si ita necessitas exhibitionis extenditur, habent et alias species, quae sine exorbitatione disciplinae id est sine idoli confectura opem uictus praestent. Scit albarius tector et tecta sarcire et tectoria inducere et cisternam liare et cymatia distendere et multa alia ornamenta praeter simulacra parietibus incrispare. Scit et pictor et marmorarius et aerarius et quicumque caelator latitudines suas et utique multo faciliores. (...) “Sed de mercedibus et manus pretiis interest”. Perinde interest et de labore. Minor merces frequentiore

actu repensatur. Quot parietes signa desiderant? quot templa et aedes idolis aedificantur? domus uero et praetoria et balnea et insulae quanta? soccus et baxa quotidie deauratur, Mercurius et Serapis non quotidie. Sufficiat ad quaestum artificiorum. Frequentior est omni superstitione luxuria et ambitio. Lances et scyphos facilius ambitio quam superstitio desiderabit. Coronas quoque magis luxuria quam sollemnitatis erogat. Cum igitur ad haec artificiorum genera cohortemur, quae idolum quidem et quae idolo competunt non adtingant, sint autem et hominibus communia saepe quae et idolis, hoc quoque cauere debemus, ne quid scientibus nobis ab aliquibus de manibus nostris in rem idolorum postuletur. Quod si concesserimus et non remediis iam usitatis egerimus, non puto nos a contagio idololatriae uacare, quorum manus non ignorantium in officio uel in honore et usu daemoniorum deprehenduntur»⁴⁰.

Tertulliano, che nel quarto capitolo aveva tacciato i fabbricatori di idoli di peccare più gravemente degli stessi idolatri, ora non ha nessun problema a dire che quegli artigiani che collaborano con i loro prodotti a decorare i templi o a vestire riccamente le statue, sono ancora più peccatori dei primi, perché danno *auctoritas* agli idoli. In questo caso ci sembra che Tertulliano cominci a superare i limiti del buon senso: forgiare una foglia d'oro che andrà a decorare un tempio verrebbe ad essere un'azione più grave di un atto di culto esplicito agli dei!

A proposito di questo capitolo, A. T. Geoghegan cerca di difendere Tertulliano dall'accusa di Harnack, secondo il quale, seguendo lo scrittore cartaginese, sarebbe stato difficile per un cristiano intraprendere un lavoro o un commercio senza macchiarsi del peccato di idolatria. Tertulliano, infatti, non condanna come idolatrici mestieri quali il carpentiere, il fabbro, il pittore, lo stuccatore, di cui anzi parla bene e con ammirazione, solo indica che non dovranno fabbricare oggetti che serviranno per il culto pagano; inoltre, non senza il suo caratteristico umore, suggerisce che questo non comporterà affatto un danno economico⁴¹. Concordiamo con Geoghegan sulla positività del fatto che il cartaginese non condanna neppure in questa circostanza le professioni manuali, ma ci sembra più difficile affermare che il suo è un insegnamento moderato. Anche se non si può negare il fascino di un'ascetica così rigorosa, è importante non dimenticare le gravi conseguenze provocate dall'applicazione di una morale intransigente, incapace di tenere in conto le sfumature di una problematica complessa. Seguendo in tutto e per tutto queste convinzioni di Tertulliano bisogna pensare che un cristiano avrebbe finito per isolarsi da un mondo, pericoloso e ostile. Di fatto ciò non avvenne, e

molto prima di guadagnare la libertà di professare la propria fede, sradicando il paganesimo, i cristiani dovettero trovare un *modus vivendi* che permise loro di influire sulla società dal di dentro.

Il capitolo successivo è dedicato da Tertulliano a dimostrare che i cristiani dovevano considerare proibito l'esercizio dell'astrologia:

«Animaduertimus inter artes etiam professiones quasdam obnoxias idololatriae. De astrologis ne loquendum quidem est. Sed quoniam quidam istis diebus prouocauit defendens sibi perseuerantiam professionis istius, paucis utar. Non allego, quod idola honoret, quorum nomina caelo inscripsit, quibus omnem dei potestatem addixit, quod propterea homines non putant deum requirendum praesumentes stellarum nos immutabili arbitrio agi: unum propono, angelos esse illos desertores dei, amatores feminarum, proditores etiam huius curiositatis, propterea quoque damnatos a deo. O diuina sententia usque ad terram pertinax, cui etiam ignorantes testimonium reddunt! expelluntur mathematici, sicut angeli eorum. Vrbs et Italia interdicitur mathematicis, sicut caelum angelis eorum. Eadem poena est exilii discipulis et magistris»⁴².

È difficile dubitare del fatto che su questo punto Tertulliano trovasse più consenso tra i cristiani, se non altro perché, come lui stesso dice, questa professione non godeva di un grande apprezzamento da parte del senato e dell'autorità imperiale; inoltre la letteratura patristica mostra una continua polemica contro l'astrologia, come pratica strettamente relazionata con la magia⁴³.

Più interessante, e certo di maggior trascendenza, è quanto dice Tertulliano a proposito della possibilità che un cristiano possa svolgere il mestiere di maestro e del professore di letteratura:

«Quaerendum autem est etiam de ludimagistris, sed et ceteris professoribus litterarum. Immo non dubitandum affines illos esse multimodae idololatriae. Primum quibus necesse est deos nationum praedicare, nomina, genealogias, fabulas, ornamenta honorifica quaeque eorum enuntiare, tum sollemnia festa que eorundem obseruare, ut quibus uectigalia sua supputent. (...) Florae scholae coronandae; flaminicae et aediles sacrificant creati; schola honoratur feriis. Idem fit idoli natali; omnis diaboli pompa frequentatur. Quis haec competere christiano existimabit, nisi qui putabit conuenire etiam non magistro? (...) Si fidelis litteras doceat, insertas idolorum praedicationes sine dubio, dum docet, commendat, dum tradit, affirmat, dum commemorat, testimonium dicit. Deos ipsos hoc nomine obsignat, cum lex prohibeat, ut diximus, deos pronuntiari et nomen hoc in uano conlocari. Hinc prima diabolo fides aedificatur ab initiis eruditionis. Quaere, an idololatriam committat qui de idolis catechizat»⁴⁴.

Per Tertulliano dunque non ci sono dubbi nel giudicare queste professioni come pericolosamente contigue all'idolatria. I cristiani che le esercitassero, infatti, sarebbero costretti a rispettare tutte le feste pagane, a rendere omaggio agli dei festeggiati, anche solo adornando la scuola con fiori e a seguire le tradizioni e gli usi locali. L'insegnante si fa trasmettitore e propagatore dell'idolatria e pertanto esercita una professione incompatibile con il nome cristiano. Se non è lecito insegnare, lo è, però, studiare per l'alunno cristiano, perché non c'è altro mezzo per imparare⁴⁵.

Come giustamente osserva Di Berardino «Tertulliano, nell'esigere la rinuncia alla professione di maestro, prescinde dall'atteggiamento interiore di questi e dai modi con i quali un insegnamento può essere svolto. Non ama attardarsi nella casistica. È la posizione stessa del maestro cristiano che egli attacca: non c'è per lui necessità scusante. Non solo la eventuale partecipazione a manifestazioni religiose pagane costringe un cristiano a non potersi dedicare all'insegnamento, ma l'attività stessa d'insegnare una cultura idolatrica e l'offrire ai ragazzi modelli di vita immorali. (...) Se Tertulliano e Ippolito si pongono il problema, evidentemente non era caso raro che dei cristiani si dedicassero all'insegnamento. Il secondo però rispecchia l'atteggiamento della Chiesa più che non faccia il primo. Infatti pochi anni prima, verso il 202-203, ad Alessandria Origene aveva aperto una scuola di grammatica per ragioni economiche. Con il martirio di suo padre Leonida gli erano stati confiscati i beni, restando appena diciassette con la madre e sei fratelli. Egli, pur ricevendo abbondante soccorso da una ricca matrona, che l'aveva adottato come figlio, preferì, dopo non molto, guadagnarsi da vivere con l'insegnamento nella scuola di grammatica⁴⁶. (...) Forse egli stesso (Leonida) era un *grammaticus*, che esercitava una tale professione. (...) Nello stesso periodo, a quanto suggerisce Tertulliano, ad un certo Procolo, soprannominato Torpacio, fu affidata l'educazione del figlio di Settimio Severo, M. A. Antonino detto Caracalla⁴⁷. Non passò molto che i cristiani entrarono anche nelle scuole pubbliche superiori. Infatti, verso la metà del secolo, Anatolio, il futuro vescovo di Laodicea in Siria, lo vediamo occupare la cattedra di filosofia aristotelica nel famoso Museo⁴⁸. (...) Qualche anno più tardi, verso il 268, ad Antiochia si incontra Malchione che dirige una scuola di retorica⁴⁹. Con lo scorrere del tempo il numero di maestri cristiani impegnati nelle scuole pubbliche andava sempre crescendo. Si potrebbe fare una lunga lista di essi per il IV secolo. Del resto la legge scolastica dell'imperatore Giuliano (...) fu emanata proprio per impedire che cristiani insegnassero nelle scuole

pubbliche; ciò, considerata anche la loro violenta reazione contro di essa, presuppone che il loro numero fosse considerevole»⁵⁰.

Questo lungo *excursus* ci serve per ribadire che, a nostro giudizio, il rigorismo montanista di Tertulliano non va confuso con il pensiero della Chiesa e la prassi dei cristiani nei confronti di determinate professioni. In piena tolleranza e sincretismo severiano, infatti, è possibile pensare che per un maestro cristiano dovesse essere tutt'altro che difficile evitare del tutto quegli «obblighi» idolatrici che Tertulliano, con orrore, denuncia come necessari. In molti casi, inoltre, queste tradizionali cerimonie erano ormai considerate forme vuote di significato.

Nell'undicesimo capitolo Tertulliano passa ad occuparsi del mestiere del commerciante, che già di per sé è sospettoso, perché si basa sull'avidità e sulla truffa:

«De generationibus si cetera delictorum recogitemus, inprimis cupiditatem radicem omnium malorum, qua quidam inretiti circa fidem naufragium sunt passi, cum bis et idololatria ab eodem apostolo dicta sit cupiditas, tum mendacium cupiditatis ministrum –taceo de periurio, quando ne iurare quidem liceat– negotiatio seruo Dei apta est? ceterum si cupiditas abscedat, quae est causa acquirendi? cessante causa acquirendi non erit necessitas negotiandi. Sit nunc aliqua iustitia quaestus secura de cupiditatis et mendacii obseruatione, in crimen offendere idololatriae eam opinor, quae ad ipsam idolorum animam et spiritum pertinet, quae omne daemonium saginat. Sane non illa principalis idololatria? viderint, si eadem merces, tura dico et cetera peregrinitatis ad sacrificium idolorum etiam hominibus ad pigmenta medicinalia, nobis quoque insuper ad solacia sepulturae usui sunt. Certe cum pompae, cum sacerdotia, cum sacrificia idolorum de periculis, de damnis de incommodis, de cogitationibus, de discursibus negotiationibus ue instruuntur, quid aliud quam procurator idolorum demonstraris? nemo contendat posse hoc modo omnibus negotiationibus controuersiam fieri. (...) Nulla igitur ars, nulla professio, nulla negotiatio, quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae; nisi si aliud omnino interpretemur idololatriam, quam famulatum idolorum colendorum»⁵¹.

Il dubbio che un cristiano possa dedicarsi onestamente al commercio, senza cadere nella cupidigia e nell'imbroglio, non è prerogativa di Tertulliano ed è noto che, lungo la storia della spiritualità, ha avuto un notevole successo. In realtà, però, Tertulliano, anche in questo caso, non dubita..., è certo che si tratti di un'attività disdicevole,

perché l'avidità stessa è l'anima del commercio! In ogni caso ricorda che questo è un peccato secondario se confrontato con l'idolatria a cui l'attività mercantile contribuisce in modo essenziale.

Dinanzi alla comprensibile obiezione che ad un cristiano possa diventare quasi impossibile il sopravvivere in questo mondo, dal momento che Tertulliano vede il pericolo di peccato idolatrico in praticamente ogni attività lavorativa, il nostro autore non vacilla nel rispondere con la tipica intransigenza di quelli a cui i problemi della vita reale appaiono meschini e trascurabili, forse perché convinti che la *Parusia* è ormai vicina:

«Male nobis de necessitatibus humanae exhibitionis supplaudimus, si post fidem obsignatam dicimus: non habeo quo uiuam. Iam hic enim plenius illi abruptae propositioni respondebo. Sero dicitur. Ante enim fuit deliberandum ex similitudine prouidentissimi aedificis illius, qui prius sumptus operis cum uiribus suis supputat, ne, ubi coeperit, defectus postea erubescat»⁵².

Ovviamente non mancano a Tertulliano argomenti scritturistici per risolvere i problemi che si presentano, quando si vuole evitare l'idolatria *vice pestis*: la povertà, la fame, la mancanza di una certa fortuna per prevedere al futuro dei figli, il dover disobbedire al padrone⁵³.

Nei capitoli successivi Tertulliano continua la sua analisi con quelle realtà della vita sociale, la cui assistenza per i cristiani costituiva un chiaro peccato di idolatria. Logicamente le festività pubbliche degli dei pagani, con le loro celebrazioni, giochi e sacrifici⁵⁴. Mentre per quanto riguarda le feste private, non c'è problema per quelle di carattere «civile» (*toga virilis*, matrimoni...), ma non si deve partecipare al momento religioso della festa; i cristiani, soprattutto i servi con rispetto ai loro padroni pagani, possono obbedire ai magistrati e alle autorità fintantoché non cadano nell'idolatria⁵⁵.

Di grande rilievo, soprattutto per quanto abbiamo detto circa il preciso momento storico di difficoltà per l'Impero e di richiesta di collaborazione ai cristiani, è la domanda se sia o meno permesso ai cristiani assumere l'esercizio di qualche dignità o potestà, qualora sia in grado di preservarsi puro da ogni forma di idolatria, sia per qualche favore speciale oppure per accortezza. Il problema di rivestire le magistrature civili, infatti, era ormai ineludibile, anche se certamente non riguardava la massa dei cristiani⁵⁶.

Tertulliano conosce la distinzione tra i diversi uffici: le *potestates* erano magistrature che comportavano giurisdizione (*cum imperio*), le

dignitates avevano carattere amministrativo (*sine imperio*), ambedue erano *honores*⁵⁷. Tutte le poche proibizioni che incontriamo in ambiente cristiano a ricoprire magistrature, non riguardavano i *curiales*⁵⁸. Queste magistrature municipali erano senza dubbio compromettenti per i cristiani a causa degli atti di culto pubblico che dovevano compiere, però erano *dignitates*, ovvero *sine imperio*, e dunque non ponevano il problema della violenza. Le *potestates* invece che riguardavano l'amministrazione della giustizia e la condanna a morte, erano magistrature centrali a cui erano demandate le cause gravi, come i governatori di province o il prefetto del pretorio. «Non conosciamo nessun cristiano dei primi secoli che abbia ricoperto una carica così alta. Il cristianesimo dei primi secoli in linea generale era contrario alla pena capitale e pertanto non tollerava che essa fosse gestita da cristiani»⁵⁹.

Per questo Tertulliano, nel diciassettesimo capitolo, argomenta avanzando tre ordini di difficoltà: 1) ogni tipo di magistrato deve compiere atti di culto connessi con il suo ufficio; 2) deve compiere alcune funzioni connesse con gli spettacoli pubblici; 3) il magistrato *cum imperio* deve esercitare l'ufficio di giudice e deve amministrare la giustizia (condannare a morte, incarcerare, torturare). Se il magistrato cristiano fosse in grado di evitare tutti questi suoi obblighi, cosa assolutamente impossibile (*si haec credibile fieri posse*), sarebbe anche permesso assumere *honores et potestates*. Insomma, il suo scetticismo è totale, e come se non bastassero le difficoltà inerenti all'esercizio dell'ufficio in quanto tale, nel capitolo seguente aggiunge le difficoltà costituite dai simboli dell'autorità: abiti speciali e insegne, che il magistrato deve indossare, come vari tipi di toga, la corona, fasci e verghe dei littori, sono strettamente collegati con l'idolatria. Tertulliano, perciò, conclude che il semplice indossarli, anche senza offrire sacrifici, costituisce un atto di idolatria. Infine accenna ad una ragione più ampia contro l'accettazione delle magistrature: solo ostili a Dio, perché perseguitano i servi di Dio.

Alcuni autori si chiedono se si possa considerare realistica e opportuna questa rigida esigenza di Tertulliano, che consapevolmente, sta dicendo a quei cristiani di classe sociale elevata, per nascita o per ricchezza, e che quindi sono soggetti ad obblighi civili e magistrature, che non resta loro che il martirio⁶⁰. La risposta non è facile, e conviene rimandarla a una volta che si sia analizzato anche il suo giudizio circa la praticabilità del servizio militare per i cristiani.

Tra le alte cariche e dignità Tertulliano ha incluso anche gli alti ranghi dell'esercito, e così nel diciannovesimo capitolo affronta solo

la liceità di militare con un grado minore o come soldato semplice. Il tema con il relativo giudizio tertulliano, è importante, perché su questo punto in concreto, durante la crisi dell'epoca aureliana, l'intellettualità senatoria e imperiale aveva accusato i cristiani di slealtà nei confronti dello Stato e dell'imperatore⁶¹. Abbiamo già detto che, a nostro giudizio, molto probabilmente, quella che Celso e Marco Aurelio hanno sotto gli occhi è una prassi cristiana non universale, ma diffusa tra coloro che aderivano a delle posizioni più rigoriste, come i montanisti. Di fatto, pochi anni più tardi, il numero di cristiani che si arruolava dovette aumentare notevolmente, e la loro presenza nell'esercito sarà sempre più numerosa nel corso del III secolo. Una ulteriore conferma, indiretta ma seria, è l'innalzarsi, ora e non prima, di voci cristiane contrarie a questa prassi, di cui cercheremo di comprendere la natura e le ragioni, per cercare di stabilire che peso dovettero avere nella comunità cristiana.

Una di queste voci, sicuramente la più esplicita e ricca di argomenti, è proprio quella di Tertulliano, la cui posizione al riguardo, però, sembra registrare un certo cambiamento tra il *De idololatria* e il *De corona*⁶². La opinione espressa nella prima opera è la seguente:

«Possit in isto capitulo etiam de militia definitum uideri, quae inter dignitatem et potestatem est. At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum. Non conuenit sacramento diuino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari. Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron, cingitur loro et Iohannes, agmen agit et Iesus naue, bellauit et populus, si placet ludere. Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem Dominus abstulit? nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam obseruationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus»⁶³.

L'incompatibilità è assoluta: non è permesso ad un cristiano diventare soldato, né ad un soldato diventare cristiano, continuando a fare il soldato. La ragione è che non si possono servire due signori; giurare fedeltà a Dio e ad un uomo; seguire lo stendardo di Cristo e quello del demonio; militare nelle legioni della luce e quelle delle tenebre contemporaneamente. Nella persona di Pietro, Cristo ha disarmato ogni successivo soldato.

Passando al *De corona*, l'episodio che offre il motivo allo scritto è di grande interesse. Un soldato anonimo si rifiuta di coronarsi il capo

con la obbligatoria corona d'alloro, durante la solenne cerimonia dell'ascesa all'impero, col rango di Augusto, dei due figli di Settimio Severo, Geta e Caracalla, e per questo, riconosciuto come cristiano, viene incarcerato in attesa di giudizio⁶⁴. Ci troviamo in un periodo di lunga pace e tranquillità per i cristiani, i quali servono in buon numero nell'esercito, senza problemi. Tertulliano non lo nasconde, ma sono significativi il tono sprezzante con cui lo afferma, il rigorismo con cui si riferisce al martirio e l'accento alle profezie montaniste:

«Un tale, in questa occasione soldato più propriamente di Dio, più fermo degli altri fratelli, i quali avevano presunto di potere servire a due padroni, lui solo a capo scoperto, con la corona inutile in mano, anche in forza di questa condotta manifestatosi pubblicamente ormai quale cristiano, risplendeva. (...) Quindi giudizi su di lui –non so se di cristiani: non sono infatti diversi da quelli dei gentili– come di un soggetto spigoloso, sconsiderato, smanioso di morire, che interrogato a riguardo del proprio contegno, aveva procurato dei guai al nome cristiano, lui solo, naturalmente, coraggioso fra tanti fratelli commilitoni, lui solo cristiano. Ci manca soltanto che escogitino la maniera di evitare anche le sofferenze del martirio, loro che del medesimo Spirito Santo già hanno respinto le profezie. Borbottano, in sostanza, che un periodo di pace così lungo e felice viene ora loro messo in pericolo»⁶⁵.

Solo il nostro soldato, dunque, è coerente con il suo nome di cristiano e cosciente di non poter servire a due signori. Mentre gli altri, *pro bono pacis* e per codardia, lo tacciano ingiustamente di essere un esagerato esibizionista. Di seguito Tertulliano si dedica a rispondere alla domanda: dove sta scritto che non ci è lecito portare la corona sul capo? L'uso di coronarsi è proprio del mondo pagano, della religiosità greco-romana, quindi idolatrico ed, in ultima analisi, demoniaco. Viceversa tra i cristiani da sempre si è osservata la consuetudine di non coronarsi il capo⁶⁶.

Nell'undicesimo capitolo, prima di cominciare a passare in rassegna i vari motivi e circostanze in cui si utilizzano le corone⁶⁷, Tertulliano riprende il tema del diciannovesimo capitolo del *De idololatria*, ovvero se sia confacente o meno ad un cristiano fare il soldato:

«Ora, per cominciare proprio dai motivi per cui i soldati portano la corona, penso che si debba prima esaminare con accuratezza se fare il soldato sia, sotto ogni rispetto, confacente ai cristiani. Del resto, che senso ha ridiscutere di questioni accidentali, quando è a monte che sta il fondamento della colpevolezza? Crediamo forse che sia lecito sovrappor-

re il giuramento fatto a un uomo al giuramento fatto a Dio? obbligarsi a un altro signore dopo essersi obbligati al Cristo? (...) Sarà mai lecito fare della spada il proprio mestiere, quando il Signore dichiara che perirà di spada chi di spada si sarà servito? E prenderà forse parte agli scontri armati il figlio della pace, per il quale già la semplice lite sarà sconveniente? Si occuperà di arresti, prigionie, torture e pene capitali chi non può vendicarsi neppure delle offese ricevute? E farà poi i turni di guardia per altri piuttosto che per il Cristo, e magari di domenica, quando non lo si fa neppure per il Cristo? E di notte farà la sentinella davanti ai templi ai quali ha rinunciato? (...) Porterà inoltre il vessillo rivale di quello di Cristo? E chiederà al centurione la parola d'ordine chi ne ha già ricevuta una da Dio? (...) Quanti obblighi militari possono essere riconosciuti illeciti in un ambiente diverso, quanti debbono essere considerati peccati! Lo stesso passare dagli accampamenti della luce a quelli delle tenebre, rientra nella sfera del peccato. Chiaramente, diversa è la condizione di coloro che la fede raggiunse quando già erano vincolati all'esercito (...); chi, infatti, si trova in questa situazione, una volta che ha ricevuto e suggellato la fede, è tenuto o a disertare immediatamente la vita militare, come molti hanno fatto, o a ricorrere a ogni sorta di sotterfugio per evitare di commettere atti che, in quanto contrari al volere di Dio, non sono consentiti neppure a chi non fa il soldato, oppure, in caso estremo, ad affrontare le sofferenze del martirio per Dio; (...) L'appartenenza all'esercito, infatti, non garantisce l'impunità delle colpe che uno commette, né l'immunità dalle sofferenze del martirio. In nessun luogo il cristiano cessa di essere tale, il vangelo è uno solo e sempre il medesimo. (...) Davanti a lui, il credente civile è un soldato proprio come il credente soldato è un civile. La condizione della fede non ammette casi di necessità. Non vi è alcuna necessità di peccare, per coloro che hanno una sola necessità, quella di non peccare. (...) Vorrei che queste osservazioni preliminari fossero tenute presenti quando si considerano anche le altre circostanze in cui c'è l'obbligo di portare la corona propria dell'ufficio che si ricopre o dell'occasione, circostanze per le quali è comunissimo fare appello allo stato di necessità; a questo proposito, occorre perciò evitare le cerimonie pubbliche, per non cadere in peccato, o sopportare le sofferenze del martirio, per rompere quelle cerimonie»⁶⁸.

Presentati i testi tertulliani, affrontiamo il primo problema, quello già accennato circa un'eventuale «addolcimento» della posizione di Tertulliano. Effettivamente in questo ultimo passo l'autore cartaginese rifiuta radicalmente che un cristiano si arruoli nell'esercito, ma, diversamente dal *De idololatria*, dice di accettare la possibilità che riceva la fede e la suggelli con il battesimo una persona che già si trova nell'esercito. Come spiegare questa differenza di atteggiamento e

questa evoluzione in una linea meno intransigente? La ragione, secondo Rordorf⁶⁹, dipende da un cambiamento della situazione politica e amministrativa con Settimio Severo. L'esercito è cambiato: ora il *miles* non è solo un militare ma anche un funzionario, che non è addetto alla guerra, oppure un militare per il servizio di polizia; si assiste alla militarizzazione dell'Impero romano e dell'amministrazione civile.

Il quadro storico presentato da Rordorf è certo, ma ci sembra che sia più facile proporlo come una prova a sfavore, e non a favore, di un reale cambio di opinione di Tertulliano. Innanzitutto ricordiamo che le due opere sono tra loro molto vicine, e dell'ultimo periodo di Settimio Severo, pertanto la riforma amministrativa è già in atto quando scrive il *De idololatria*, non è un evento puntuale che avvenga nell'intervallo tra i due scritti. Per cui, se cambio di atteggiamento c'è, non nasce dalla nuova politica amministrativo-militare dei Severi, la quale, per altro, è reale e quindi aggrava il giudizio negativo sull'intransigenza di Tertulliano.

Vista la difficoltà di spiegare il perché di una eventuale evoluzione, facciamo un passo indietro e chiediamoci, con Waszink e Van Winden: Tertulliano manifesta sul serio, nei due testi, due posizioni così distinte, una più transigente dell'altra? In realtà, a noi sembra di no. Ragionando attentamente sul testo del *De Corona* si può notare che alla condizione «diversa» dei soldati che divengono cristiani, Tertulliano applica esattamente le stesse regole morali con cui nega ai cristiani la possibilità di arruolarsi. Oggettivamente se non facesse così questi stessi cristiani a cui ha negato l'accesso alla milizia lo potrebbero accusare di incoerenza grave ed evidente, perché poche righe più avanti dirà che un cristiano non cessa mai di essere tale, e fino a prova contraria un soldato, una volta battezzato, è un cristiano come gli altri. Così Tertulliano offre le seguenti possibilità: disertare immediatamente, o prepararsi ad affrontare le sofferenze del martirio, oppure rimangano ma, ricorrendo al sotterfugio, evitino di commettere atti contrari al volere di Dio e dunque non consentiti, né a un militare né a un civile. Con quest'ultima frase Tertulliano sembra offrire una possibilità reale, ma nella realtà che lui dipinge è una speranza vana. Gli atti non consentiti, perché contrari al volere di Dio, sono infatti, nella sua logica, anche il giuramento e la sottomissione ad un uomo, utilizzare la spada, combattere, arrestare, punire, fare turni di guardia a un tempio, portare il vessillo, chiedere la parola d'ordine al centurione... e molti altri obblighi, che non si dilunga ad elencare, e tra cui bisogna mettere quello di portare la corona. Insomma, per

quanto il soldato in questione possa essere abile a trovare sotterfugi, bisogna ammettere che Tertulliano gli rende la vita abbastanza impossibile. Non stupisce che termini il capitolo con un sardonico: «*Putā denique licere militiam usque ad causam coronae*».

Ci rimane da affrontare un'altra questione importante, quella delle ragioni per cui Tertulliano nega la liceità di servire nella milizia dell'Impero. Tanto nel *De idolatria* quanto nel *De corona* i motivi sono due: l'idolatria e il carattere violento e omicida del mestiere delle armi. Il primo è un problema generale, che come abbiamo visto tocca molti altri mestieri, mentre il secondo è specifico. A quest'ultimo motivo (e solo a questo) si appellano anche altri scrittori cristiani che condannano la presenza dei cristiani nell'esercito⁷⁰. Alcuni studiosi hanno giustamente notato che, come nel caso di Tertulliano, si tratta per lo più di scrittori africani, anteriori a Costantino, e ne evidenziano la comune sensibilità sul tema della non-violenza⁷¹. Questi autori non concordano con la tesi della Sordi, secondo la quale, come sappiamo, proprio nel cristianesimo africano, si diffusero forme di intransigenza proprie del montanismo⁷², e la definiscono «riduzionista e minimalista». La loro opinione, infatti, è che sia stato l'orientamento non-violento della prassi di Gesù e della tradizione delle comunità apostoliche che abbia logicamente influenzato il popolo cristiano d'Africa e i suoi scrittori. Con riferimento specifico a Tertulliano, Tanzarella afferma che è indebita e riduttiva la lettura del suo pensiero non-violento in chiave di adesione al montanismo; l'ipotesi di un'evoluzione del pensiero di Tertulliano non è convincente, mentre è più credibile la conclusione avanzata da Peretto, secondo il quale le contraddizioni di Tertulliano non sono diacroniche, ma sincroniche, ossia coesistono e sono interne a Tertulliano stesso. Sono parte integrante della sua vulcanica e complessa personalità. Le sue affermazioni del principio della non-violenza non si possono circoscrivere semplicisticamente alla chiesa montanista o al suo rigorismo; dovettero essere condivise da una parte della comunità cristiana d'Africa⁷³.

Sinceramente ci sembra che queste spiegazioni non siano molto convincenti. Non c'è dubbio, infatti, che la personalità di Tertulliano fosse complessa e inquieta, e solo così si può spiegare che l'autore dell'*Apologeticum* abbia potuto scrivere anche il *De idolatria* e il *De corona*. Questo fatto, dunque, non contraddice, anzi, è la *conditio sine qua non* per una sua evoluzione sempre più rigorista e finalmente montanista. E che questa trasformazione sia realmente avvenuta non lo discute nessuno studioso serio, e, almeno in parte, abbiamo cerca-

to di metterla in risalto anche nella nostra lettura di alcuni suoi testi sul lavoro. Riguardo, poi, alla questione di quanto del suo atteggiamento non-violento e antimilitarista vada imputato alla religione cristiana e quanto al suo rigorismo, è logico che il discernimento sia delicato, dal momento che il montanismo, con il suo ascetismo intransigente, non è un'ideologia «estranea» al cristianesimo ma una sua eresia, per cui vi attinge i suoi principi, tra i quali quello fondamentale della carità e del rifiuto della violenza, per poi applicarli in modo non corretto, esagerato.

In ogni caso, a favore dell'ipotesi che si tratti precisamente di un atteggiamento esclusivo di un gruppo rigorista, consistente soprattutto alla fine del II secolo e durante la prima metà del III, vi sono numerosi indizi convergenti e di peso. Innanzitutto il fatto che la Chiesa di Roma, in questa epoca, pur condannando l'odio e la violenza e nonostante punisca severamente l'omicidio, non condanna mai il puro e semplice militare nell'esercito⁷⁴. Questa affermazione è suffragata da una realtà incontrovertibile: la presenza di un gran numero di cristiani negli eserciti imperiali di questa epoca.

Le testimonianze dirette e indirette sono molteplici. Lo stesso Tertulliano, come abbiamo visto, lo afferma nell'*Apologeticum*⁷⁵, lo ammette implicitamente nel *De idololatria* e lo conferma esplicitamente nel *De corona*. Eusebio narra il famoso episodio noto come «il miracolo della pioggia», che si colloca intorno al 172 d.C., vale a dire all'inizio della campagna militare che l'imperatore condusse contro i Quadi e i Marcomanni, tribù germaniche che abitavano al di là del Danubio e che avevano sconfinato all'interno dei territori dell'impero. Prescindendo dal fatto miracoloso, a noi interessa il dato che nella legione Metilene, già al tempo di Marco Aurelio, non mancavano soldati cristiani⁷⁶.

Ma le testimonianze più significative, oltre a quelle epigrafiche, sono quelle degli *acta martirum*⁷⁷. Limitandoci ad alcuni casi più significativi del III secolo, il primo che troviamo è quello del centurione Marino, che soffre il martirio a Cesarea di Palestina sotto Valeriano, nell'anno 256-257 d.C.⁷⁸ Era uno di quei soldati che avevano ricevuto gradi nell'esercito, si distingueva per casato e ricchezza, e aveva meritato la nomina a centurione, in virtù del grado che rivestiva. Per invidia un collega lo denuncia come cristiano e deve scegliere tra l'offrire sacrifici agli dei o morire decapitato. Sino a quel momento aveva militato senza forti difficoltà, forse con qualche piccola concessione alle formalità militari, ma senza nessun problema di coscienza relativi al servizio in sé.

Un secondo caso molto interessante, per il contrasto che presenta rispetto all'atteggiamento di Marino, è quello di Massimiliano, all'epoca di Diocleziano, quando ancora era in vigore l'editto di Gallieno e pertanto il cristianesimo era riconosciuto come *religio licita*⁷⁹. La recluta Massimiliano viene condannata non per cristianesimo, ma perché rifiuta di arruolarsi: «*Mihi non licet militare, quia christianus sum. (...) Non possum militare; non possum malefacere; christianus sum. (...) Non milito; caput mihi praecide; non milito saeculo, sed milito Deo meo. (...) Non accipio signaculum; iam habeo signum Christi mei. (...) Ego christianus sum; non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Domini mei Iesu Christi. (...) Non pereor. Nomen meum iam ad Dominum meum est; non possum militare. (...) et non possum mala facere*»⁸⁰. Ci troviamo davanti ad un caso evidente di obiezione di coscienza, nella regione africana e in cui risuonano con chiarezza gli argomenti tertulliani, contro la violenza e l'idolatria⁸¹. Ma all'interno dello stesso racconto troviamo elementi che ci inducono a pensare che questo modo di agire, risponde ad una mentalità rigorista e non doveva essere abituale tra i cristiani. La reazione del proconsole Dione, infatti, è di stupore, perché sa che il fatto di essere cristiano non è impedimento per servire nell'esercito; cerca di far ragionare il giovane Massimiliano e per convincerlo osserva che vi sono cristiani anche nella guardia imperiale e militano senza nessun problema: «*In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi, milites sunt christiani et militantes*»⁸².

Un terzo episodio sembra far eco a questo di Massimiliano, ed è quello del centurione Marcello, martirizzato a Tangeri nell'ottobre del 298 d.C.⁸³ Davanti ai magistrati dichiara che non può rimanere nell'esercito perché è cristiano e «*huic officio militare non posse nisi Iesu Christo filio Dei omnipotentis. (...) Iesu Christo regi eterno milito; amodo imperatoribus vestris militare desisto, sed et deos vestros ligneos et lapideos adorare contemno, quia sunt idola surda et muta. (...) Non enim decebat christianum hominem militis saecularibus militare, qui Christo domino militat*». Contrariamente al racconto del processo di Massimiliano, qui gli elementi che lascino pensare ad un'obiezione antimilitarista e pacifista, ci sembrano molto meno evidenti⁸⁴. In realtà Marcello ha militato tranquillamente sino a quel momento, tanto da raggiungere il grado di centurione, ma nel 297 d.C., come abbiamo visto, un primo editto di Diocleziano volle colpire proprio i soldati cristiani (ulteriore significativo indizio sul loro numero ormai molto elevato), ponendoli dinanzi all'alternativa di sacrificare agli dei o di essere degradati e restituiti alla vita civile, ma senza prevedere an-

cora la pena capitale. Per di più nelle province occidentali dipendenti da Massimiano dovette essere applicato con ritardo e blandamente, dal momento che Marcello stava ancora nell'esercito un anno dopo. Perché dunque Marcello viene messo a morte? Perché volontariamente non sceglie di andarsene in modo calmo, inoltrando la sua decisione per via d'ufficio, ma lo fa in modo pubblico e drammatico. Nel corso delle cerimonie solenni che commemoravano il giorno in cui i due imperatori e i due cesari avevano preso il titolo di *Jovii* e *Herculii*, di fronte alle legioni schierate, aveva gettato via le proprie insegne militari, la *vitis*, il balteo e la spada, incorrendo in una grave infrazione militare, per cui sarà condannato⁸⁵. Anche nel caso di questo soldato, il suo atteggiamento ha tutta l'aria di essere abbastanza esagerato, influenzato in qualche modo da quel fanatismo non sconosciuto ai conosciuti movimenti rigoristi, molto diffusi in questa provincia.

Un ultimo caso è quello del veterano Giulio, la data del cui martirio non è sicura, ma può collocarsi perfettamente negli stessi anni di quello di Marcello, durante gli anni più duri delle persecuzioni dioniziane⁸⁶. Pur essendo in congedo, infatti, viene obbligato a sacrificare agli dei e rifiutandosi, viene ucciso. Dinanzi al *praeses* la sua risposta alla domanda sul perché ritiene tanto grave sacrificare, rivela una lunga carriera militare: «*etenim in vana militia quando videbar errare, in annis xxvii numquam tamquam scelestus aut litigious oblatus sum iudici. Septies in bello egressus sum, et post neminem retro steti nec alicuius inferior pugnavi. Princeps me non vidit aliquando errare, et modo putas me, qui in prioribus fidelis fueram repertus, in melioribus infidelem posse inveniri? (...) Sub arma militiae, et ordine meo egressus sum veteranus*». A differenza di Marcello, Giulio ha saputo conciliare la sua fede cristiana con ventisette lunghi anni di servizio militare e con ben sette campagne di guerra. Ricorda il servizio prestato con orgoglio, perché il suo comportamento è stato ineccepibile, ma anche con una punta di amarezza dinanzi alla ricompensa che ora lo aspetta. Non si espone imprudentemente al martirio come Marcello o Massimiliano, ma certo non lo si può accusare di essere un cristiano tiepido o pavido. Dinanzi all'unica alternativa concreta, e ormai ineludibile, di commettere un atto idolatrico e di apostasia, rifiuta ogni tipo di compromesso e scappatoia offertagli dal generoso giudice che vuole salvarlo ad ogni costo. Nel suo caso non c'è traccia di presunte incompatibilità tra cristianesimo e milizia, né di problematiche pacifiste; le sue parole e i suoi gesti sono ammirevoli per decisione e compostezza, è un «*sapientem virum et gravem*» come lo definisce il giudi-

ce Massimo; molto distanti dalle prediche dure e intransigenti di Tertulliano e dal fanatico atteggiamento esibizionista di pochi altri soldati cristiani.

Al termine di questa lunga analisi, pensiamo di poter concludere che ci siano elementi sufficienti per giudicare l'atteggiamento tertulliano a proposito delle magistrature e più ancora del servizio militare, decisamente poco realistico ed esagerato, per lo più a causa della spiritualità montanista. I presunti impedimenti dovuti alla violenza e alla crudeltà appaiono in pochi casi e limitati all'area africana. L'impedimento di carattere religioso, dover evitare l'idolatria, è molto più serio e generale, ma non dovette essere così radicale e angosciante come lo presenta lo scrittore cartaginese. I tanti soldati che hanno militato, ma al momento della prova hanno preferito subire il martirio, dimostrano che doveva essere facilmente superabile ed eludibile⁸⁷.

Con riguardo alla spiritualità del lavoro in generale di Tertulliano possiamo dire che logicamente soffre lo stesso mutamento dello scrittore. Il Tertulliano dell'*Apologeticum* e del *De testimonio animae* si è rivelato una fonte preziosa per scoprire che i cristiani già alla fine del II secolo erano entrati in tutti gli ambienti dell'impero, portandovi la loro rivoluzionaria concezione di dignità della persona e del suo lavoro, per manuale, umile o servile che fosse. Il Tertulliano montanista non smette di essere una fonte di grande interesse, chissà ancora maggiore, nella misura in cui ci descrive con minuziosità le caratteristiche di varie professioni. Anche se finisce per dire che, a causa della loro prossimità con l'idolatria, molte di esse non sono lecite per un cristiano, dobbiamo pensare che la gran maggioranza dei cristiani dovette risolvere con buon senso questo problema. Contrariamente a quanto predicava e si auspicava il rigorismo tertulliano, i cristiani non si isolarono dal mondo, fuggendo, ma lo cambiarono dal di dentro, affrontando con coraggio le difficoltà, sino alle estreme conseguenze.

Il lavoro in Clemente Alessandrino

Tito Flavio Clemente nacque probabilmente ad Atene, intorno all'anno 150 d. C., da genitori pagani di ascendenza romana. Giunse ad Alessandria, ormai cristiano, durante il regno di Commodo. Intorno all'anno 190 d.C. il suo maestro Panteno lo associa all'insegnamento nella Scuola catechetica di Alessandria. Dieci anni più tardi è a capo della Scuola, ma nel 202 d.C., a motivo della persecuzione, è

costretto a fuggire in Cappadocia, dove rimane almeno sino all'anno 211 d.C. Una lettera dell'anno 215/216 d.C. di Alessandro, vescovo di Cesarea, indirizzata a Origene, lascia intendere che Clemente sia già morto⁸⁸.

Per nascita e formazione Clemente si muove nell'ambito dell'alta società e dell'alta cultura. Appassionato e ottimista, si rivela un gran difensore della libertà propria e altrui, e mantiene un atteggiamento positivo ed entusiasta nei confronti del mondo e della vita. L'ambiente in cui svolge la sua intensa attività catechetica è la ricca, raffinata e cosmopolita città di Alessandria. I suoi ascoltatori appartengono ad una comunità cristiana che già alla fine del II secolo è costituita da un buon numero di appartenenti a quell'aristocrazia che costituiva la classe dirigente della società imperiale. Le sue opere dipingono, e quasi scolpiscono, il ritratto di questi fedeli cristiani completamente immersi nel mondo pagano, da cui Clemente non vuole che si ritirino, ma che si sforzino di redimere⁸⁹.

Per questo motivo, dunque, l'analisi che ci apprestiamo a fare dei testi in cui Clemente fa un riferimento diretto o indiretto al lavoro può risultare particolarmente interessante, tra l'altro perché ci offre una visione della presenza dei cristiani nel mondo contemporanea ma ben distinta da quella che abbiamo trovato in Tertulliano.

Protrepticus

È la prima opera di Clemente in ordine cronologico: la possiamo situare con una certa sicurezza tra il 178 e il 202 d.C.⁹⁰. Si tratta di un'opera in cui non manca un preciso carattere apologetico (i primi otto capitoli), che ricorda le *Apologie* di Giustino, Taziano, Tertulliano e Minucio Felice, ma il cui spirito unificatore e ispiratore è quello positivo e costruttivo che caratterizza gli ultimi quattro capitoli. Le esortazioni sono piene di fede e di ottimismo, proprie di uno spirito nobile, desideroso di convertire l'umanità, conciliando l'antico con il nuovo⁹¹.

Il primo passo appartiene al decimo capitolo, in cui Clemente si sforza di far comprendere quanto sia felice, anche solo da un punto di vista umano, la sorte di chi abbandona delle tradizioni malsane ed empie per divenire figlio dell'unico e vero Dio. Alla domanda su come si può raggiungere il cielo, Clemente risponde che il Verbo è la via stretta che vi conduce, ma aggiunge che la stessa natura umana intelligente, vuole che egli, come uomo, sia «in stretto rapporto con Dio».

«Come, dunque non obblighiamo il cavallo ad arare né il toro a cacciare, ma volgiamo ciascun animale a quell'opera a cui è adatto per natura, così certamente è dell'uomo: in quanto egli è nato per la contemplazione del cielo ed è veramente *una pianta celeste*, noi lo chiamiamo alla conoscenza di Dio, poiché abbiamo compreso ciò che è proprio di lui, e in particolare ciò che lo differenzia da tutti gli altri animali, consigliandogli di provvedersi di pietà, come di un viatico sufficiente per l'eternità. Coltiva la terra, gli diciamo, se sei agricoltore, ma conosci Dio mentre coltivi la terra; e naviga, tu che ami la navigazione, ma invocando il pilota celeste; la conoscenza di Dio ti ha colto mentre facevi il soldato: ascolta il generale che ti ordina ciò che è giusto»⁹².

Il contesto in cui Clemente inserisce queste ultime parole sul lavoro è estremamente interessante e teologicamente profondo. La vera gnosi, a cui l'uomo per natura è chiamato non incontra nessun ostacolo nella sua attività lavorativa, neppure in quella di soldato! Tutte le professioni racchiudono aspetti che conducono alla contemplazione di Dio e concretano la sua volontà salvifica⁹³. Pertanto l'agricoltore può conoscere Dio *mentre* ara, il navigante *mentre* naviga, il soldato *mentre* milita.

In tutta l'opera si respira questo nuovo atteggiamento del cristiano nei confronti del mondo: una completa libertà rispetto alle cose create, di cui è signore e non schiavo, in quanto figlio di Dio. Suo Padre è il Creatore, per cui tutto gli appartiene come eredità, può dedicarsi a qualunque attività, può possedere qualunque cosa, anche le ricchezze, purché non abbandoni la filiazione divina, tutto gli parla di Dio⁹⁴. Clemente non ignora affatto il rischio di un cattivo uso dei beni creati, quello che antepone l'interesse personale alla volontà di Dio. Precisamente questo vedere le realtà terrene come fine assoluto e riporre in esse le proprie speranze di felicità futura, è quello che Clemente condanna come idolatria⁹⁵. Ma il possibile errore umano, di cui non gli mancavano esempi quotidiani nella società in cui viveva, non cambia lo spirito positivo della sua teologia del mondo, opera di Dio data in regalo all'uomo⁹⁶.

Un ultimo passaggio si trova nell'undicesimo capitolo, dove l'autore, esaltando i benefici riservati da Dio all'uomo, indica il più grande di essi nella venuta sulla terra del Verbo.

«Egli trasformò l'occidente in oriente e crocifisse la morte in vita e, avendo strappato l'uomo dalla rovina, lo elevò al cielo, tramutando la corruzione in incorruttibilità e trasformando la terra in cielo, egli, l'agricoltore divino, *che mostra i presagi favorevoli e desta i popoli al lavoro*, che è buono, *richiamandoci alla memoria la vita vera* e largendoci l'eredità del padre (...)

Oro per bronzo, il valore di cento bovi per quello di nove, per il prezzo di un po' di fede Egli ti dà da coltivare questa immensa terra e l'acqua per bere e altra per navigarvi, e l'aria per respirare e il fuoco per esercitare i mestieri e il mondo per abitarvi; da qui egli ti ha concesso di mandare una colonia nel cielo: tutte queste grandi opere e benefici egli ti ha dato in compenso di un po' di fede»⁹⁷.

Utilizzando una preghiera di Arato Clemente dice del Redentore, agricoltore divino, che spinge i popoli a lavorare, e quasi a mo' di chiosa esclama: ἁγαδόν! Il lavoro è buono perché il mondo e le cose in esso contenute sono un regalo di Dio all'uomo, che è chiamato ad abitarlo e lavorarlo. Come può il cristiano pensare di abbandonare l'agricoltura, la navigazione o l'artigianato e le altre attività ordinarie, quando attraverso di esse può esprimere la sua gratitudine al Creatore?⁹⁸.

Un pensiero, questo dell'Alessandrino, che ci sorprende positivamente dopo le minacciose invettive rigoriste di Tertulliano contro il pericolo di idolatria che si nasconde in quasi ogni professione. Come giustamente pone in evidenza Mondésert per Clemente «c'est ce Logos qui a inspiré (...) les artistes et les artisans, quand il ont capté et exprimé dans leurs oeuvres et leurs travaux quelque chose de l'unique Beauté, de l'Harmonie et du Nombre parfaits»⁹⁹.

Paedagogus

È la seconda opera di Clemente, letterariamente e cronologicamente vincolata al *Protrepticus*, a cui deve essere di poco successiva¹⁰⁰. Il nostro autore continua l'esposizione del piano della pedagogia divina rivolgendosi ora a cristiani, recentemente battezzati e di elevata classe sociale. Abituati, come i loro pari pagani, al lusso e alle ricchezze, godono dei servizi di innumerevoli schiavi e ignorano qualunque forma di lavoro fisico, esponendosi ad una serie di vizi, tra cui quello di una penosa oziosità. Clemente si assume il compito di correggere questa deprecabile consuetudine e lo fa con ironia ma sempre con spirito positivo¹⁰¹.

Il primo libro espone i principi che costituiscono il punto di riferimento dei precetti morali contenuti nel secondo e nel terzo libro. Questi ultimi due compongono più che un trattato di morale, un manuale di sane consuetudini, in cui Clemente non si risparmia consigli ed esortazioni per cristianizzare le più comuni attività e circo-

stanze della vita quotidiana dei suoi ascoltatori: il mangiare, il vestire, il dormire, il riposo, il divertimento, il sesso, lo sport...¹⁰². Lontano da qualunque manifestazione di deformazione spiritualista, Clemente avverte l'importanza delle conseguenze pratiche dell'Incarnazione nella vita dell'uomo: anche le azioni più prosaiche e materiali possono e devono essere santificate. Gli interessa la condotta sociale, pubblica e privata, familiare dei cristiani che lo ascoltano, in quanto in essa devono emergere le loro virtù e la loro vita di orazione. La trasformazione dell'anima esige la riforma del proprio comportamento esterno. Non pretende realizzare una rivoluzione sociale, ma gli preme lasciar chiaro che è possibile uno stile di vita cristiano nel mondo, anche in quello dei benestanti:

«Si può ascoltare la sapienza divina, ma anche si può vivere come cittadini, e anzi non siamo impediti di attendere santamente, secondo Dio, anche ai negozi mondani»¹⁰³.

Trattandosi di un pubblico aristocratico, di cui non si può dire che il lavoro fosse la principale occupazione, è logico non aspettarsi che l'Alessandrino tocchi questo tema con frequenza e con ampiezza. Proprio per questo, a nostro giudizio, è di gran interesse la presenza di brevi riferimenti al lavoro domestico, e di consigli a non vergognarsi di lavorare manualmente, dal momento che lo propone come «virtù» da perseguire per uomini e donne che non erano costretti a praticarlo per sopravvivere¹⁰⁴.

Un cristiano deve condurre una vita fruttuosa, e non oziosa, e, per esempio, non può perdere troppo tempo dormendo:

«Qualcuno deve studiare, altri dedicarsi alla propria arte, le donne attendere al lanificio. Tutti noi insomma dobbiamo lottare contro il sonno per avvezzarci a poco a poco e progressivamente, in modo da godere mediante della veglia la maggior parte del tempo»¹⁰⁵.

Concludendo il secondo libro, dopo aver criticato l'ansia delle donne di abbellirsi con pietre preziose e gioielli d'oro, propone loro che si adornino interiormente della bellezza dell'anima. Solo ciò che è virtuoso è realmente bello. Oltre alla semplicità, che combattendo la vanità conduce alla santità, Clemente aggiunge altre due virtù, la liberalità e la laboriosità:

«Consista dunque il vostro ornamento santo nei frutti delle vostre mani: in una liberalità generosa, e nei lavori domestici»¹⁰⁶.

Senza dubbio è questo uno dei consigli più ricorrenti nel corso dell'opera alle ricche matrone cristiane di Alessandria: l'invito a non disprezzare, ma anzi a praticare personalmente alcune faccende domestiche, anche se la consuetudine sociale è molto diversa¹⁰⁷. Le ragioni che Clemente fornisce sono varie e ricche di buon senso. Innanzi tutto il pericolo di cadere in una vita molle e guidata dai piaceri, a cui contrappone la bellezza della virtù della frugalità, che in concreto significa:

«Si deve dunque mettere da parte la moltitudine delle masserizie, i vasi da bere d'argento e d'oro, la moltitudine dei domestici, prendendo dal Pedagogo come belle e venerande compagne di viaggio, la virtù del lavoro personale e della parsimonia»¹⁰⁸.

Poco più avanti, non senza un pizzico di furbizia, l'Alessandrino suggerisce i lavori della casa come valida, e più utile alternativa per le donne agli esercizi ginnici, che però non sono di per sé riprovevoli. Quello che forse potrebbe sembrarci un'ingenuità quasi ridicola, è, a nostro avviso, un'ulteriore prova di quel sano realismo che permise ai cristiani di attrarre molti pagani alla fede, senza dover ricorrere, abitualmente, ad atteggiamenti sorprendenti:

«Né qui si deve distogliere le donne dalla fatica corporale, non si devono però esortare alla lotta e alla corsa, ma si devono esercitare nel lavoro della lana e del telaio, e nell'assistere alla cucina, se occorre. Devono pure tirar fuori con le loro mani dalla dispensa quanto ci occorre, né è per loro cosa disonorevole l'applicarsi a macinare; né il curarsi delle vivande, perché riescano gradite al marito, è disdicevole alla donna sposata, sua aiutante e governatrice della casa. E se anche scuotesse da sola il materasso, porgesse da bere al marito assetato e gli servisse le vivande, farebbe un esercizio decoroso e giovevole alla buona salute. Il Pedagogo gradisce una tal donna che *stende le sue braccia a cose utili, appoggia le mani al fuso, le apre al povero, e stende le palme all'infelice* (Prov XXIX, 37s.)... (...) E sono migliaia gli esempi che le Scritture offrono di parsimonia, di lavoro personale e di esercizi corporali. Degli uomini (...) se anche dessero mano alla zappa, questo è un non ignobile passatempo economico di esercizio campagnolo»¹⁰⁹.

In un ultimo passaggio Clemente dipinge un delizioso quadro della madre di famiglia dedita ai lavori domestici. Non è difficile immaginare la forza di attrazione che doveva sprigionare nei confronti dei loro vicini pagani l'esempio vissuto, non solo predicato¹¹⁰, di una

famiglia in cui regnava questa semplicità e laboriosità. Ancora una volta il lavoro appare come una componente necessaria dello stile di vita cristiano:

«Il lavoro personale darà alle donne specialmente la sincera bellezza, esercitando il loro corpo e ornandole per mezzo di loro stesse non aggiungendo un ornamento fabbricato dalle mani altrui, sgraziato, volgare e da etera, ma quello che è proprio di ciascuna saggia donna, lavorato e tessuto colle proprie mani, quando ne ha bisogno. Infatti, le donne che vivono secondo Dio devono apparire adorne non con oggetti comperati al mercato, ma di lavori fatti in casa. Il lavoro migliore è quello di una donna casalinga la quale veste se stessa e il marito con ornamenti fatti di sua mano; onde tutti si rallegrano; e i figli si rallegrano della madre, il marito della moglie, la moglie di questi, e tutti di Dio. In breve, *dispensa di virtù è la donna virile* (Alexandros, *Fragm.5*)»¹¹¹.

Prima di tracciare un bilancio globale sul pensiero di Clemente a proposito del lavoro, è utile prendere in esame anche alcuni riferimenti che troviamo nella sua terza e più celebre opera.

Stromata

Ai fini del nostro studio non è necessario entrare con dettaglio nella complicata e tuttora aperta questione letteraria sulla composizione, finalità e natura degli *Stromata*¹¹². Con certezza Clemente li scrive verso la fine della sua vita, quando ormai aveva abbandonato Alessandria e non insegnava più. Il filo conduttore e l'obiettivo dell'opera è proporre e spiegare il cristianesimo quale vera filosofia, la vera *gnosi*.

Il primo libro prende in considerazione il rapporto tra filosofia greca e rivelazione cristiana; il secondo studia il contenuto della fede e il fine dell'uomo; il terzo tratta del matrimonio cristiano, il quarto del martirio e della santità; il quinto svela come conoscere Dio mediante il metodo simbolico, il sesto riprende il tema dell'importanza della filosofia e della rivelazione per progredire nella vita cristiana, mentre il settimo traccia il ritratto della santità di vita dello gnostico cristiano. L'ottavo libro è in realtà un'appendice con elementi di gnosologia aristotelica e stoica.

Per il tono dell'opera è evidente che al nostro tema non sarà riservato molto spazio, ma non mancano per lo meno due interessanti riferimenti alle arti e ai mestieri manuali, commentando passaggi della letteratura greca e della Scrittura. Nel primo libro si legge:

«Omero chiama saggio l'artigiano, e nel *Margites*, se è suo, scrive quanto segue: *quando gli dei non lo avevano fatto né zappatore né agricoltore, e neppure saggio in qualcosa, perché commetteva errori in ogni professione* (Frag. 2C e 2^a). Esiodo disse che Lino, il citaredo, *possedeva tutta la sapienza* (Frag. 306), e non dubita nel chiamare sapiente il marinaio, quando scrive: *non sono esperto per nulla nell'arte della navigazione* (*Opera et dies* v. 649). E il profeta Daniele dice: *Ciò che il re sollecita è il mistero che né sapienti, né maghi, né indovini, né tesorieri reali sono capaci scoprire al re; ma esiste un Dio nel cielo che rivela ciò che è segreto* (*Dan* 2, 27-28). Anche lui chiama sapienti i Maghi di Babilonia. La Scrittura chiama sapienza allo stesso modo ogni scienza e arte profana, dal momento che molte sono le cose inventate dal genio creatore dell'uomo; e da Dio proviene tanto la tecnica come la sapiente capacità di inventare, come si vedrà chiaramente dalle seguenti citazioni: *Il Signore parlò a Mosè dicendo: saprai che io chiamo per nome a Besabel, figlio di Uri, figlio di Iur, della tribù di Giuda; l'ho riempito di spirito divino di intelligenza, intelletto e sapienza in ogni lavoro, affinché progetti e costruisca ogni tipo di manufatto. Affinché lavori l'oro, l'argento, il bronzo, il giacinto, la porpora, il cremisi, l'intaglio di pietre e l'abilità con il legno, affinché faccia qualunque tipo di lavoro* (*Ex* 31, 1-5). Poi aggiunge un'espressione generica: *Ho posto l'intelligenza in ogni cuore intelligente* (*Ex* 31,6), cioè, a chi è capace di riceverla con il proprio esercizio e sforzo. E sta scritto anche, in modo chiaro, nel nome del Signore: *Tu parlerai a tutti i sapienti con intelligenza, a quelli che ho riempito di spirito di conoscenza* (*Ex* 28, 3). I sapienti nell'intelligenza hanno un dono naturale speciale; ricevono dalla Suprema Sapienza un duplice spirito di conoscenza quando sono idonei a riceverlo. Infatti, quanti praticano lavori manuali godono di una peculiare sensibilità: il comunemente chiamato musico dell'orecchio; il modellatore, del tatto. Il cantore, della voce; il profumiere, dell'olfatto; l'incisore, della vista. Ma coloro che si occupano dell'educazione godono di un sentimento intimo, grazie al quale i poeti sentono la metrica, i sofisti lo stile, i dialettici i sillogismi e i filosofi intuiscono le loro rispettive dottrine»¹¹³.

Clemente riconosce alla conoscenza propria di un mestiere o arte manuale la dignità di sapienza. È frutto di un dono divino, profuso nell'intelletto dell'uomo, cui, però, deve accompagnarsi un'attiva collaborazione da parte dell'artigiano, sotto forma di esercizio e sforzo nell'apprendere e praticare la propria arte. È un'ulteriore conferma della grande dignità e utilità che l'Alessandrino riconosce al lavoro, e pertanto dell'estrema necessità che esso sia incorporato nella vita quotidiana dei suoi ricchi ascoltatori, superando qualunque forma di pregiudizio¹¹⁴.

Un ultimo riferimento, anche se indiretto, si trova nel secondo libro, quando Clemente raccomanda la giustizia nei riguardi del lavoratore:

«Non ti sembra estremamente umano questo precetto, come quest'altro: *Dare ogni giorno il salario al bisognoso* (*Deut 24,15*)? Insegna che bisogna pagare senza ritardi il salario per i servizi ricevuti. Infatti, a me sembra che la diligenza nei servizi futuri si indebolisce quando uno non ha di che mangiare»¹¹⁵.

Un'osservazione se si vuole semplice e di buon senso, che, però, non per questo, perde la sua forza. È, infatti, per il momento, uno dei riferimenti più espliciti di un Padre della Chiesa a questo chiaro insegnamento sulla giustizia contenuto in diversi punti del Nuovo Testamento¹¹⁶. Clemente tratterà con maggior estensione e profondità il tema della ricchezza e del suo retto uso nel *Quis dives salvetur?*, ma ai fini del nostro studio ci interessa sottolineare ancora una volta la sua gran capacità di concretare al pubblico aristocratico, obiettivi ragionevoli e raggiungibili per migliorare la propria condotta cristiana e, poco a poco, la società stessa. Come negare, infatti, che il semplice retribuire puntualmente un proprio lavoratore da parte di un nobile personaggio, possa contribuire direttamente ad una crescita di stima nei confronti del lavoro?

Possiamo dunque concludere che il pensiero sul lavoro che emerge dalle opere di Clemente si è rivelato particolarmente ricco di elementi positivi. Il contrasto con la spiritualità conflittiva e pessimista di Tertulliano, soprattutto dopo la sua deriva montanista, è evidente. Anche l'Alessandrino vive in una grande città e a contatto con una società ugualmente idolatra e degenerata moralmente, e non si astiene dal flagellarne i vizi. Ma dalla sua profonda convinzione che tutta la creazione è un regalo di Dio all'uomo, e che questa realtà, seppur oscurata dal peccato e dagli errori umani, non può essere dimenticata, procedono uno spirito ottimista e un amore al mondo difficili da intravedere nello scrittore cartaginese.

Accanto ad altri insegnamenti tesi a calare lo spirito cristiano negli aspetti più rilevanti della vita quotidiana, Clemente vede chiaramente l'utilità di fomentare anche tra i cristiani di posizione agiata la stima e la propensione al lavoro manuale. Il lavoro infatti è una realtà buona, in cui collabora la sapienza divina; è veicolo per dimostrare la propria gratitudine al Creatore; è, inoltre, palestra di virtù e rimedio a numerosi vizi. Ma soprattutto è strumento per cambiare gradualmente usi e costumi della società in cui i cristiani si trovano a vivere.

Clemente non è un debole, né un permissivista; vuole che il mondo si rivolga a Dio e ne segua gli insegnamenti e proprio per questo i cristiani non possono isolarsi o fuggire, ma, al contrario, sono chia-

mati ad influire con l'esempio di una vita coerente e attraente. La vita sobria, onesta e laboriosa di una famiglia cristiana, soprattutto se di un certo rango, sembra pensare Clemente, può risultare tanto efficace quanto la testimonianza eroica di un martire.

LA CONCLUSIONE

Giunti ormai al termine del nostro lavoro pensiamo che sia possibile dare una risposta positiva alla domanda che ci ponevamo al suo inizio, circa la possibilità di «scoprire» nei testi dei Padri dei primi tre secoli e nelle fonti storiche uno spirito «nuovo» nel lavoro dei primi cristiani. Nel corso dello studio abbiamo di volta in volta formulato giudizi particolari o anticipato conclusioni parziali che, però, vale la pena riassumere e ordinare, al fine di poter fare un bilancio globale degli aspetti più interessanti emersi durante la nostra ricerca.

1. La rapida incursione fatta nei primi tre secoli di rapporti politico-istituzionali tra l'impero e il cristianesimo, ci ha permesso di chiarire un aspetto di queste relazioni che con troppa facilità viene trattato in modo confuso o superficiale. Sul filo del lavoro della Sordi, le cui principali conclusioni, come abbiamo potuto comprovare, a tutt'oggi non sono state seriamente messe in discussione, è stato infatti possibile sciogliere una serie di quesiti, a proposito del fenomeno delle persecuzioni, che inevitabilmente condizionano l'analisi della vita e del lavoro dei primi cristiani.

Innanzitutto ci sembra importante ricordare che, nel corso di tutta questa epoca, i cristiani hanno potuto godere di lunghi periodi di pace e di tolleranza, se non addirittura di aperto favore, da parte della maggioranza degli imperatori, che non hanno visto in loro un pericolo per il proprio potere o per lo stato. Con questo non vogliamo dire che la loro vita, anche nei momenti di tranquillità, fosse facile. Abbiamo visto, infatti, come la precaria posizione giuridica del cristianesimo abbia dato vita ad isolati episodi di persecuzione da parte dell'autorità provinciale; ma soprattutto abbia generato e alimentato una pesante situazione di diffidenza e diffusa ostilità da parte dell'opinione pubblica e degli intellettuali, fortemente legati alla religione tradizionale.

Quello che conviene mettere in risalto, e che forse è l'aspetto più interessante emerso dal primo capitolo, è come i cristiani abbiano affrontato questa dura prova. Normalmente si esalta, per ovvie ragioni,

la figura dei martiri (anche se non poche volte si tende ad esagerare il numero di quelli che subirono la pena capitale), ma ci si dimentica della coerente ed efficace azione della maggior parte dei cristiani. Costretti a vivere la loro fede in un ambiente ostile, si mossero con prudenza e, quand'anche dovettero ricorrere ad una certa clandestinità, non fuggirono mai dal mondo, riuscendo a trasformarlo poco a poco dal di dentro. Anche se ingiuriati o perseguitati, i cristiani non si sentirono mai stranieri, estranei alle vicende del mondo che li circondava. Nei limiti delle loro possibilità non rinunciarono al rischio che comportava il sentirsi e comportarsi come cittadini dell'impero, assumendosene tutte le responsabilità.

Contrariamente a quanto comunemente si pensa non mancarono cristiani tra le classi alte, nel senato e nella casa imperiale, già nel I secolo; e già nella prima metà del III secolo la loro presenza si fece sempre più significativa, e la loro influenza raggiunse la stessa famiglia imperiale. A questo proposito è alquanto significativo quello che la Sordi chiama «l'equivoco montanista» in cui cadde Marco Aurelio. Da un punto di vista teologico, infatti, ci sembra importante sottolineare come la Chiesa di Roma non abbia mai avallato, e abbia finito per condannare, qualunque forma di estremismo apocalittico, che predicava la fuga dal mondo, l'incompatibilità assoluta con la cultura classica e la ribellione al potere costituito, sino all'eccesso di *provocare* il martirio, con atteggiamenti di sfida.

Non si può, dunque, pensare alla cosiddetta «svolta costantiniana» come ad un evento improvviso e che fu la causa o l'origine dell'espansione del cristianesimo. Anche se ovviamente la facilitò, è più giusto ritenere che ne fu una conseguenza. I cristiani, infatti, non dovettero in nessun momento «uscire dalle catacombe», perché sempre vissero con coerenza la propria fede alla luce del sole, come cittadini, sempre più numerosi, di un impero che, con Gallieno prima e con Costantino poi, prese atto della realtà di questa nuova religione, che in sé assorbiva e perfezionava le migliori istanze della tradizione greco-romana.

2. In questa linea, il secondo capitolo sull'inculturazione cristiana nel mondo romano, è risultato per noi particolarmente illuminante. Dinanzi alle diffuse accuse di ateismo, di malvagia superstizione e di orribili *flagitia*, propalate dalla propaganda ostile della classe dirigente e conservatrice del II secolo, a causa di pregiudizi religiosi, e accolte da un'opinione pubblica popolare facile alle reazioni emotive, la maggior parte degli apologisti cristiani forniscono nei loro scritti

un'esemplare e impressionante difesa della piena cittadinanza del cristianesimo nel mondo imperiale.

Le parole di Aristide, di Melitone, di Atenagora, di Ireneo, dell'anonimo autore dell'*Ad Diognetum*, di Origene e soprattutto di Giustino, manifestano lo sforzo sincero di far comprendere alle autorità politiche e culturali che il cristianesimo non è una credenza irrazionale e incompatibile con la tradizione romana. Non rinuncia alla filosofia greca e partecipa del *nomos* romano, in cui riconosce un'anima *naturaliter christiana*. Rifiuta il culto alle divinità classiche, per quella sua irrazionalità e l'immoralità che i romani più colti non avevano difficoltà a riconoscere; rispetta l'autorità e ringrazia Dio per l'impero, prega per l'imperatore, ma si oppone con decisione al culto di un uomo, realtà aberrante che la migliore tradizione politica romana aveva sempre condannato come sacrilega e tirannica.

Solo Taziano e Ippolito (che, però, con l'avvento di Caracalla e Alessandro probabilmente cambierà atteggiamento) danno un giudizio critico sull'impero e sul mondo. Il loro disprezzo, però, è riconducibile alla medesima deriva apocalittica ed encratita propria di fenomeni gnostici e montanisti.

Ma quello che nel corso del capitolo abbiamo voluto mostrare chiaramente è come, più ancora che nel campo aperto del dibattito filosofico, i cristiani abbiamo vinto la battaglia dell'evangelizzazione con l'esempio della vita quotidiana. L'ostilità religiosa delle folle dovette arrendersi dinanzi all'evidenza di una fede profonda e umana, che dava risposte concrete alla crisi religiosa e alla decadenza morale che attanagliava l'impero. Come non rimanere catturati dall'esempio di carità e di solidarietà verso i malati e i poveri? Come non essere attirati dalla grandezza della dignità umana che si respirava nella condotta matrimoniale e nell'etica familiare dei cristiani? Anche in questo caso pensiamo che sia giusto sottolineare come una comprensibile, ma forse unilaterale, esaltazione del ruolo svolto dall'esempio dei martiri, abbia per molti anni penalizzato la comprensione dell'importanza teologica della vita ordinaria dei primi cristiani nella conversione del mondo romano.

3. Nel contesto ricostruito sin qui la ricerca del nuovo spirito con cui i primi cristiani lavoravano nei testi dei Padri del I secolo, non solo si inserisce senza difficoltà, ma viene come messa in risalto. Leggendo quei passi in cui si parla del lavoro, infatti, ci è stato possibile trovare un riscontro ancora più concreto della presenza vivificatrice del cristianesimo nelle realtà umane.

Per quanto, soprattutto in quelle determinate circostanze politico-economiche che fecero prosperare la schiavitù, il giudizio della cultura greco-romana su qualunque lavoro, più o meno «manuale», che non rientrasse nella categoria privilegiata dell'*otium*, fosse realmente negativo, abbiamo potuto notare come sia necessario fare delle utili precisazioni. L'epica omerica aveva riconosciuto un'origine e una dignità divina del lavoro agricolo e artigianale; il diritto romano salvaguardava il diritto di associazione dei lavoratori, e la dimensione sociale e caritativa dei *collegia*, di fatto contribuiva a rendere più dignitoso lo *status* di lavoratore. Tanto nel mondo greco come in quello romano, non era sconosciuta una certa dimensione religiosa del lavoro, che si manifestava nelle diverse forme di devozione rivolte alla divinità protettrice di ogni mestiere.

È, però, nel mondo giudeo prima e cristiano poi che il lavoro acquista la sua maggiore dignità, quale attività umana, che entra a pieno titolo nel piano creativo e redentivo di Dio. Sulla base della Sacra Scrittura, il giudeo è cosciente che il suo Dio presenta se stesso come lavoratore, e sa di dover imitarlo prendendosi cura del mondo. Come lavoratore si sente benedetto da Dio, in dovere di evitare qualunque forma di pigra oziosità e in diritto di ricevere una giusta ricompensa. Il cristiano, a conferma di questi insegnamenti, può apportare un esempio senza precedenti: i trent'anni di vita di lavoro artigianale del Figlio di Dio fatto uomo. A questa realtà fanno eco gli insegnamenti dei suoi Apostoli, in particolare di S. Paolo, sull'obbligo della carità fraterna e della moderazione nell'uso dei beni materiali, e sull'attesa di una ricompensa non più solo materiale, ma anche spirituale.

Alla luce di queste premesse lo studio dei pur brevi passi concernenti il lavoro dei Padri Apostolici si è rivelato particolarmente suggerente. La *Didachè* lo pone nel contesto positivo del cammino della vita. Applica gli insegnamenti biblici alle circostanze concrete: il lavoro è collaborazione con Dio, perché con esso si aiuta il bisognoso, si espiano i propri peccati e si consegue il miglioramento personale. Finanche in una prospettiva escatologica, lavorare è un dovere per tutti, perché il Regno di Dio comincia in questo mondo. Anche dall'*Epistola* dello Pseudo Barnaba, così come dalla *Lettera ai Corinzi* di Clemente, si evince una spiritualità del lavoro decisamente positiva: lavorare, e lavorare coscienziosamente, è un obbligo morale; il pigro e l'ozioso sono condannati, mentre il lavoratore gode della stessa dignità e importanza del ministro della Parola. Il *Pastore* di Erma, invece, non è estraneo ad una certa spiritualità montanista e vi prevale un carattere apocalittico. Pur non condannando il lavoro in sé, e rite-

nendolo un dovere per tutti, ne pone in evidenza i pericoli e gli aspetti negativi. Dalla prospettiva di un'imminente *Parusia* giudica con rigore l'ansia di ricchezze e le preoccupazioni mondane della comunità cristiana più agiata, quella di Roma.

4. Negli scritti degli apologisti Giustino e Minucio Felice, riportati qui sopra, abbiamo trovato la difesa della dignità del lavoro umano e dei lavoratori manuali, e degli stessi schiavi. Alla polemica anticristiana prodotta dalla cultura tradizionalista pagana dell'epoca degli Antonini, che accusava il cristianesimo di essere una setta che raccoglieva la feccia ignorante della società, Ottavio risponde che la sapienza non fa differenze di condizione sociale. Il numero dei cristiani era in costante aumento in tutti gli strati della società; questi lavoravano gomito a gomito con i pagani, in tutte le professioni oneste, eppure Tertulliano, nell'*Apologeticum*, deve difenderli dall'accusa di essere un pericolo per lo stato e per il potere imperiale.

Allo scrittore cartaginese, però, abbiamo dovuto dedicare un'analisi più dettagliata e attenta, tenendo nel debito conto la sua adesione al montanismo, soprattutto nel *De idololatria* e nel *De corona*. La conclusione a cui siamo giunti è che la spiritualità del lavoro contenuta in queste due opere non corrisponde in assoluto a quella della Chiesa di Roma e della gran parte dei primi cristiani. Come nel caso dei «martiri» montanisti, delle posizioni critiche verso la cultura classica di Taziano e di Ippolito, della prospettiva apocalittica di Erma, ci troviamo dinanzi ad una pratica rigorista della morale cristiana, e ad una deformazione «spiritualista» delle verità di fede. A questo proposito, ci sembra molto importante sottolineare che non si possono prendere le affermazioni del Tertulliano montanista come lo specchio fedele della spiritualità cattolica. Le sue proibizioni nei confronti dei lavori artigianali, del commercio, dell'insegnamento, delle magistrature e del servizio militare, sono contraddette non solo dal buon senso, ma anche dalla realtà storica attestata dagli atti dei martiri e da fonti epigrafiche.

Ciò nonostante, non ci ha stupito che vi siano studiosi che si servano anche di Tertulliano per «ricostruire» una presunta spiritualità cristiana «originaria»: pacifista, incompatibile con tutto quello che abbia a che vedere con il potere, con la ricchezza, con gli affanni della vita professionale, e pertanto anelante, nella sua purezza, ad una fuga dal mondo di cui si aveva (e si continua ad avere, nel fondo) un concetto platonico-manicheo e negativo. Non siamo d'accordo con questa posizione e, con il nostro studio, speriamo di aver contribuito,

almeno in minima parte, a mostrare che non fu questo lo spirito con cui i primi cristiani affrontarono e portarono a termine la sfida dell'evangelizzazione dell'impero romano.

A conferma di questa ultima affermazione è difficile trovare un autore, contemporaneo e quasi conterraneo di Tertulliano, che meglio di Clemente aiuti a rendersi conto dei forti limiti del pensiero del Cartaginese. Le differenze tra i due sono profonde, e, a nostro avviso, sarebbe un errore pensare che dipendano dalle circostanze o si limitino ad aspetti marginali. Dinanzi al mondo ancora pagano, l'Alessandrino è profondamente convinto che la creazione è un regalo di Dio all'uomo, pertanto, seppur macchiata dal peccato, bisogna guardarla con uno spirito ottimista, amarla e adoperarsi per ricondurla al suo misericordioso Creatore. Questo è compito dei cristiani, chiamati a cambiare gradualmente usi e costumi della società in cui vivono, calando lo spirito della nuova fede in tutti gli ambiti della vita quotidiana. Per questo Clemente vede chiaramente l'utilità del lavoro, per cui manifesta una grande stima: è una realtà buona, in cui collabora la sapienza divina; è veicolo per dimostrare la propria gratitudine al Creatore; è, infine, palestra di virtù e rimedio a numerosi vizi.

Clemente sa che il mondo è uscito dalle mani di Dio, e per questo vuole che si rivolga a Dio e ne segua gli insegnamenti; Tertulliano finisce per pensare che il mondo sia un nemico da cui, pertanto, bisogna fuggire; per quest'ultimo non è possibile nessuna convivenza e la testimonianza propria dei cristiani sarà il martirio; al contrario, per Clemente questi debbono influire con l'esempio di una vita coerente, sobria, onesta e laboriosa, anche facendo parte dell'alta società, perché questo «martirio» è tanto efficace quanto quello eroico dei confessori della fede.

5. L'analisi dei Padri del III secolo si è rivelata altrettanto ricca di spunti di riflessione, pur nella penuria di passi dedicati espressamente al nostro tema. La *Traditio apostolica* è senza dubbio un documento di eccezionale interesse per la sua indiscutibile antichità, ma che esige alcuni distinguo al momento di utilizzarlo come fonte storica per il nostro tema. Lo studio dello *status quaestionis* sulla cosiddetta «figura di Ippolito», inoltre, pur non avendoci permesso di attribuirle con certezza ad un autore con questo nome, ha potuto inserirla nel contesto della comunità rigorista e scismatica presente all'interno della chiesa di Roma, nel primo quarto del III secolo. Come per Tertulliano, dunque, sarebbe, a nostro avviso, un errore considerare l'elenco di raccomandazioni e provvedimenti disciplinari riguardo alle distin-

te professioni, contenute nel capitolo XVI, come lo specchio fedele delle indicazioni morali e dottrinali al proposito, suggerite dalla maggior parte dei pastori e osservate dai fedeli. Anche in questo caso, però, dobbiamo rilevare che, nella già scarsa bibliografia moderna sul nostro oggetto di studio, non manca un buon numero di autori che assume acriticamente questa fonte e vi deduce conclusioni poco certe.

A questo proposito abbiamo trovato interessante il confronto delle norme raccolte nella *Traditio* con gli accenni al lavoro nei *Didascalica*, documento pressoché coevo e della stessa natura disciplinare. Questa costituzione, innanzi tutto, non raccoglie nessun elenco di professioni «pericolose» e dunque da evitare per un cristiano; e questo silenzio, quando anche non lo si voglia utilizzare come argomento in *contra* della *Traditio*, è significativo di uno spirito più positivo e realista a proposito della presenza dei cristiani nel mondo. Come per i Padri apostolici, dunque, il pericolo più prossimo per la santità di un lavoratore non è né l'idolatria né l'immoralità, ma la pigrizia e il vivere una vita oziosa alle spalle della chiesa. I *Didascalica*, perciò, raccomandano di lavorare molto e con iniziativa, e si preoccupano di formare uomini maturi e indipendenti, che siano poi in grado di aiutare i più bisognosi.

Per quanto riguarda il pensiero di Origene a proposito del lavoro, abbiamo potuto costatare che è abbastanza povero e non offre un apporto originale rispetto a quanto già espresso da altri Padri anteriori. Inoltre, nei pochi riferimenti che si trovano nel *Contra Celsum*, abbiamo potuto rintracciare un certo disagio, che potremmo chiamare «filosofico», nei confronti del lavoro manuale, e una giustificazione dell'impossibilità per i cristiani di arruolarsi e combattere piuttosto fantasiosa ed intellettualistica. Senza dubbio, e di per sé non è una colpa, il grande pensatore alessandrino non può essere considerato un punto di riferimento della spiritualità cristiana del lavoro. Ben diverso, invece, è quello che si può dire a riguardo di Cipriano, certamente la fonte del III secolo più utile per il nostro tema di studio. In questo eminente pastore della chiesa africana si riscontra una gran vicinanza alla realtà quotidiana del cittadino e lavoratore cristiano, espressa nelle similitudini, paragoni o esempi che si trovano nel suo epistolario. È uno spirito realista e ricco di buon senso, e, seppur debba fronteggiare una situazione così difficile per la sua chiesa, che quasi vede vicina la fine dei tempi, non perde mai di vista l'importanza di una vita virtuosa di lavoro quotidiano. Cipriano è conscio dei pericoli che si possono incontrare facendo alcuni mestieri (immoralità, avidità...), ma non per questo lancia scomuniche generali, che

rischierebbero di mettere i suoi fedeli in una posizione ancora più scomoda, emarginandoli dal loro proprio mondo. Si rende perfettamente conto degli aspetti positivi della presenza cristiana nel mondo che, una volta passata la breve furia persecutoria e tornata la pace, proprio attraverso il lavoro e le relazioni sociali, riprenderà la sua progressiva penetrazione in tutti gli ambienti della società.

6. Lo studio di quelle epigrafi cristiane e delle (poche) lettere private dei primi secoli che conservano qualche indicazione sulla professione svolta dal defunto, mittente o destinatario, si è rivelato lungo e costoso (soprattutto per la ricerca del materiale, sparso in molte sillogi parziali) ma sinceramente appagante. Da questi documenti, certo meno affascinanti da un punto di vista letterario, infatti, è, a nostro avviso, possibile farsi un'idea forse più concreta della presenza nel mondo dei primi cristiani.

Mentre scorreva davanti ai nostri occhi questa gran varietà di persone, altrimenti sconosciute, di mestieri umili, di prestigiose cariche pubbliche, dei più diversi gradi militari, non potevamo non ricordare le immortali parole di Tertulliano: «(...) *dal momento che viviamo in mezzo a voi, che come voi ci nutriamo e ci vestiamo, e che abbiamo le vostre stesse esigenze di vita? Non siamo brahamani o ginnosofisti indiani, abitanti delle foreste e transfughi della vita! Sappiamo bene di dover essere grati a Dio, Signore e Creatore di tutte le cose: non c'è frutto delle sue opere che noi ripudiamo, ma ci guardiamo dal farne uso smodato o dall'usarne a sproposito. Pertanto, senza evitare il foro, i mercati, i bagni, le botteghe, le officine, gli alberghi, le vostre fiere e tutti gli altri luoghi ove si commercia, noi viviamo nel mondo insieme a voi. Con voi navighiamo, militiamo, coltiviamo la terra e commerciamo: con voi scambiamo i prodotti del nostro lavoro e li mettiamo a vostra disposizione*». Descrizione insuperabile che grazie alle testimonianze epigrafiche e papiracee assume come un rilievo, una nuova dimensione di profondità. Non si tratta più di parole della cui sincerità e oggettività si potrebbe dubitare, a causa della evidente motivazione apologetica.

Anche se non è possibile quantificare la percentuale di cristiani nell'impero nei secoli che abbiamo preso in considerazione, non è possibile liberarsi dalla sensazione che la nuova fede si estese progressivamente e rapidamente a tutti i livelli della società. Pur senza esprimere una «specificità» spiritualità cristiana del lavoro, epigrafi e lettere rivelano che i cristiani non disdegnavano il lavorare; non sentivano la necessità di occultare la propria professione, per quanto umile e poco prestigiosa; non erano estranei alle vicissitudini dei loro contempora-

nei. Trovavano nella fede un appoggio e nella Chiesa un aiuto per superare le difficoltà, mai una scusa per fuggire dalle proprie responsabilità. In nessun momento si ha l'impressione di trovarsi di fronte a una «setta stravagante e alienante», che spinge i suoi adepti alla predicazione di piazza e annuncia l'imminente fine di un mondo, ormai irrimediabilmente corrotto. Al contrario, tutto lascia pensare che si servirono delle relazioni sociali e familiari per contagiare una nuova fede, che rispondeva alle più profonde aspirazioni umane, non ultima quella di riconoscere la dignità del lavoro.

Al termine di questo lavoro il nostro desiderio di saperne di più sulla vita quotidiana e il lavoro dei primi cristiani più che diminuito si può dire che è cresciuto. Lo studio delle fonti a nostra disposizione, infatti, mentre forniva risposte a molte domande, non poteva rispondere a tanti altri interrogativi che la curiosità del ricercatore formula quando intravede nuovi panorami. Forse la scoperta di nuovo materiale documentale e la realizzazione di nuovi e pazienti studi potranno, con il tempo, colmare questi logici desideri di avvicinamento a questa realtà così lontana, eppur così vicina.

NOTAE

1. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, LXXXVIII, 8: «καὶ νομιζομένου Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν, καὶ ἀειδοῦς, ὥς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσαν, φαινομένου, καὶ τέκτονος νομιζομένου ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο), ἐν ἀνθρώποις ὄν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῇ βίον.»
2. Cfr. A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor...*, p. 137.
3. Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VI, 61; III, 55.
4. Cfr. LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, V, 1, 21-22. Lo conosce come avvocato e apologista autore dell' *Octavius*; e GIROLAMO, *Epistulae*, LXX, 5 e *De viris illustribus*, LVIII. Ne elogia l'erudizione, dice che esercita l'avvocatura nel foro romano e che gli è attribuito anche un altro libro.
5. Cfr. J. BEAUJEU, *Minucius Felix. Octavius*, Paris ²1974, pp. XXIII-XXXI; M. PELLEGRINO, *Ottavio*, Torino 2000, pp. 31-33. In realtà non ci sono prove certe, ma sì parecchi indizi, che avallano questa ipotesi: la vicinanza con autori come Tertulliano, Cipriano e Arnobio; le diverse iscrizioni trovate in Africa settentrionale con i nomi dei personaggi del dialogo; Cecilio parla di Frontone, originario di Cirta, come suo compatriota (cfr. IX, 6 e XXXI, 2) e Ottavio è giunto a Roma dopo un viaggio per mare (cfr. III, 4).
6. Il *terminus post quem* più sicuro è dato dall'epoca in cui si colloca l'attività di Frontone, intorno al 160 d.C. È possibile inoltre stabilire un *terminus ad quem* sicuro, anche se poco utile: il 305/310 d.C. dell'opera di Lattanzio, che lo ricorda come scrittore già antico, di cui si sapeva poco. Un altro dato, difficilmente contestabile, e che anticipa il *terminus ad quem*, è la posteriorità, rispetto all' *Octavius*, di alcune opere di Cipriano (*Quod idola, Ad Donatum, Ad Demetrianum*). Dopo di che la questione viene riassorbita dalla famosa questione dei rapporti tra Minucio e l' *Apologeticum* di Tertulliano: molti luoghi paralleli, i medesimi concetti, esempi, procedimenti dimostrativi, espressioni identiche che ricorrono spesso in contesti analoghi, così da obbligare a riconoscere un influsso dell'uno sull'altro. Esclusa l'ipotesi di una fonte comune, bisogna pensare ad un influsso dell'uno sull'altro. A questo punto le ipotesi si fanno innumerevoli, in base a criteri storici, teologici, stilistici. M. PELLEGRINO, *Ottavio...*, pp. 33-51, ne fa un'analisi attenta e, con la maggioranza degli studiosi, conclude per una dipendenza di Minucio da Tertulliano. Il *terminus post quem*, dunque si sposta con molta probabilità ad alcuni anni dopo la data di composizione dell' *Apologeticum*, in un periodo di relativa calma e tranquillità per i cristiani, sicuramente prima della persecuzione di Decio. Cfr. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne...*, p. 477 (durante l'impero

- di Alessandro Severo, tra il 222 e il 235 d.C.) o cfr. J. M. VERMANDER, *L'Octavius de Minucius Felix, le règne de Caracalla et le pontificat du pape Calixte*, in *ReAug* 20 (1974) 225-233 (durante quello di Caracalla, concretamente tra il 215 e il 217 d.C.).
7. Cfr. M. PELLEGRINO, *Ottavio...*, pp. 42-43; 50. Giustamente vi si sottolinea come questi due argomenti non sono affatto sufficienti, da soli, per dimostrare che l'opera sia stata scritta poco dopo il discorso di Frontone o per controbattere tutti gli altri elementi che ne spostano la datazione più avanti. In ogni caso, anche se non si può affermare che l'*Octavius* sia stato scritto per confutare il discorso di Frontone, di cui sappiamo ben poco, non è insensato pensare che l'autore senta come attuale la polemica «anche parecchio tempo dopo il primo sorgere della controversia, quando lo scritto che le diede occasione abbia avuto una notevole risonanza, che naturalmente poteva durare alquanto a lungo (...). È appena il caso di notare che la data di composizione dell'opera non è da identificare con quella in cui si suppongono avvenuti i fatti che vi si raccontano (...). Nulla vieta di collocare i fatti, secondo le consuetudini letterarie, parecchi decenni prima».
 8. È, per esempio, l'opinione di P. FRASSINETTI, *L'orazione di Frontone contro i cristiani*, in *GIF* II (1949) 238-254. Più in concreto ci risulta veramente difficile pensare che l'autore possa aver trovato utile o necessario sollevare questa «vecchia» polemica nel clima favorevole e di proficuo dialogo culturale che si respirava ormai sotto Alessandro Severo.
 9. MINUCIO FELICE, *Octavius*, V, 4: «Itaque indignandum omnibus, indolendum est audere quosdam, et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum, certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere, de qua tot omnibus saeculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberrat».
 10. Cfr. CICERONE, *De officiis*, I, 42: «opificesque omnes in sordida arte versantur: nec enim quicquam ingenuum habere potest officium». L'accusa sarà ripetuta anche da Celso (cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 27; III, 18. 44). Ma l'obiezione non era estranea neanche tra i Giudei, nei confronti di Gesù: «Perciò i Giudei si meravigliavano e dicevano: Come mai conosce così bene le Scritture senza aver fatto studi?» (*Gv* 7, 15). E dinanzi agli apostoli Pietro e Giovanni: «Essi, vista la franchezza di Pietro e di Giovanni, si meravigliavano, avendo capito che erano popolani senza istruzione» (*Atti* 4, 13).
 11. MINUCIO FELICE, *Octavius*, VIII, 4: «Qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate lebentibus plebem profanae coniurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et ieiuniis sollemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur, latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula: templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri *ipsi*, si fas est, sacerdotum, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi, pro mira stultitia et incredibilis audacia!».
 12. Cfr. per esempio *II Tess* 3, 10; *Didachè*, XII; CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios*, XXXIV, 1-2. Questo implicitamente, però, conferma, come sappiamo, che il rischio di impostori e approfittatori era reale. Così come le altre accuse, soprattutto quelle di segretezza e di disprezzo verso la religione tradizionale, pur essendo denigranti, trovano le loro ragioni nella particolare situazione dei cristiani nel II secolo, in particolare sotto gli Antonini.
 13. MINUCIO FELICE, *Octavius*, XVI, 5: «Et quoniam meus frater erupit, aegre se ferre, stomachari, indignari, dolere, inlitteratos, pauperes, inperitos de rebus caelestibus disputare, sciat omnes homines sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis rationis et

sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nancos, sed natura insitos esse sapientiam: quin ipsos etiam philosophos, vel si qui alii artium repertores in memorias exierunt, priusquam sollertia mentis parerent nominis claritatem, habitos esse plebeios, indoctos, seminudos: adeo divites facultatibus suis inligatos magis aurum suspicere consuesse quam caelum, nostrates pauperes et commentos esse prudentiam et tradidisse ceteris disciplinam».

14. Cfr. SENECA, *Epistulae*, XLIV; XLVII; XLVIII; XC.
15. Cfr. G.W. CLARKE, *The Literary Setting of the Octavius of Minucius Felix*, in JRH III (1965) 267-286.
16. Cfr. A.T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity...*, pp. 144-145.
17. MINUCIO FELICE, *Octavius*, XXXI, 6-7: «Nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus, nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem congregati quiete qua singuli, nec in angulis garruli, si audire nos publice aut erubescitis aut timetis. Et quod in dies nostri numero augetur, non est crimen erroris, sed testimonium laudis; nam in pulcro genere vivendi et perstat et perseverat suus et adcrevit alienus».
18. Cfr. M. PELLEGRINO, *Ottavio...*, p. 405.
19. Cfr. GIROLAMO, *De viris illustribus* LIII: «Tertullianus (...) provinciae Africae, civitatis Carthaginensis, patre centurione proconsulari».
20. Cfr. R. MARTINI, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, in SDHI XLI (1975) 79-124. La lettura attenta dell'*Apologeticum* fatta dall'eminente romanista constata confusione di concetti, uso non tecnico di termini giuridici e finanziarie errori macroscopici, impossibili in un giurista di formazione e professione. Questo non esclude che, conoscendo le leggi dei Romani (cfr. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, II, 2, 4) e grazie alla sua formazione retorica, potesse esercitare da avvocato.
21. Cfr. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. I, Bruxelles 1966; P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris 1913, pp. 294-471 e *Tertullien était-il prêtre?*, in BALAC III (1913) 161-177; T. D. BARNES, *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1985.
22. Concordiamo con la spiegazione data dalla M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma...*, pp. 226-227; 474-477. Come abbiamo potuto comprovare molte volte nel corso di questo lavoro, la professoressa senese offre molti argomenti storici per giustificare una composizione successiva alla primavera-estate del 202 d.C. La maggioranza degli studiosi, invece, senza dare molte spiegazioni, ritiene che sia il 197 d.C., per esempio P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne...*; J. QUASTEN, *Patrologia I...*, p. 538. Non ci sembra necessario entrare nel merito della questione, perché il margine di tempo tra l'una e l'altra ipotesi in ogni caso non cambia la natura cattolica dell'opera. È dell'epoca di Settimio Severo e anteriore al 207/208 d.C. quando si cominciano ad avvertire idee montaniste nel nostro autore.
23. Cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, p. 721; J. QUASTEN, *Patrologia I...*, pp. 547; 587; 589. Non mancano studiosi che contestino questa cronologia, perché non pensano che il rigorismo delle opere Tertulliano sia un criterio sufficiente per datarle nel periodo montanista, e dunque dopo il 208 d.C. Cfr., per esempio, J. H. WASZINK; J.C.M. VAN WIDEN, *Tertullianus. De Idololatria*, Leiden 1987, pp. 10-13, i quali affermano che è di poco anteriore all'*Apologeticum*, e ovviamente non è un'opera montanista. Per quanto ci riguarda gli argomenti che allegano non ci sembrano sufficienti a negare nel *De idololatria* un evidente spirito montanista.

24. TERTULLIANO, *Apologeticum*, XV, 3: «Ipsum quod imago dei uestri ignominiosum caput et famosum uestit, quod corpus impurum et ad istam artem effeminatione productum Minervam aliquam vel Herculem repraesentat, nonne violatur maiestas et divinitas constupratur plaudentibus vobis?».
25. Cfr. J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Bari ⁹1999, pp. 252-264.
26. Cfr. A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity...*, p. 139.
27. Cfr. *Traditio Apostolica*, XVI: «si quis est scenicus vel qui facit demonstrationem in theatro, vel cesset vel reiciatur». Tertulliano stesso affronta più estesamente l'argomento nel *De spectaculis*, dove condanna in modo assoluto tutti i giochi pubblici. Oltre all'immoralità di molti spettacoli, la riserva più grave fatta tanto ai giochi come i Megalensi, gli Apollinari, Cererali, i Neptunali, i Laziali o i Floreali, quanto agli agonali come gli Olimpici, i Namei, gli Istmici è che essi si riferiscono alla divinità e quindi parteciparvi o assistervi era peccare di idolatria (cfr. VI, 2 e XI, 1).
28. Cfr. ICUR V, n. 13655. Proviene dal *coemeterium Subdialis*, sulla via Appia, a Roma. Si tratta di un epigramma che funge da epitaffio di un famoso mimo, cristiano, di nome *Vitalis*. Purtroppo non è possibile datarlo con precisione, ma sicuramente è posteriore a Tertulliano.
29. Cfr. TERTULLIANO, *Apologeticum*, XXXVIII, 3: «At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus; nec ulla magis res aliena quam politica».
30. Aveva già affrontato l'argomento: cfr. TERTULLIANO, *Apologeticum*, XXX, 1-3; XXXII, 1 e XXXIII, 1-2.
31. Cfr. TERTULLIANO, *Apologeticum*, XXXIX, 21: «In cuius perniciem aliquando conuenimus? hoc sumus congregati quod et dispersi, hoc uniuersi quod et singuli, neminem laedentes, neminem contristantes».
32. TERTULLIANO, *Apologeticum*, XLII, 1-3: «Sed alio adhuc iniuriarum titulo postulamur, et infructuosi negotiis dicimur. Quo pacto homines uobis cum degentes, eiusdem uictus, habitus, instructus, eiusdem ad uitam necessitatis? Neque enim brachmanae aut indorum gymnosophistae sumus, siluicolae et exsules uitae. Meminimus gratiam debere nos deo domino creatori: nullum fructum operum eius repudiamus, plane temperamus, ne ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis uestris ceteris que commercii cohabitamus hoc saeculum. Nauigamus et nos uobis cum et uobis cum militamus et rusticamur et mercamur; proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui uestro. Quomodo infructuosi uidemur negotiis uestris, cum quibus et de quibus uiuimus, nescio».
33. Cfr. A. QUACQUARELLI, *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative*, Bari 1978, pp. 15-16. Nei capitoli VI e VII prenderemo in esame le testimonianze epigrafiche e epistolografiche, che confermano pienamente questa realtà.
34. TERTULLIANO, *De testimonio animae*, I, 6: «Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de triuio, de tetrino totam».
35. Cfr. A. G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos...*, pp. 94-98.
36. TERTULLIANO, *De Idololatria*, IV, 1-3.
37. Cfr. Is 44, 8-9. 20: «Voi me ne siete testimoni. C'è forse un Dio fuori di me? Quelli che fabbricano immagini scolpite sono tutti vanità; i loro idoli più cari non giovano a nulla. Un tal uomo si pasce di cenere, il suo cuore sviato lo inganna al punto che non può liberarsene». Sal 115, 8: «Come loro sono quelli che li fanno, tutti quelli che in essi confidano» e 135, 18: «Siano simili a loro quelli che li fanno, tutti quelli che in essi confidano».

38. TERTULLIANO, *De Idololatria*, V, 1-3.
39. Cfr. TERTULLIANO, *De Idololatria*, VI-VII. «Alleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Pro scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacesunt. O manus praecindendae!» (VII, 3).
40. TERTULLIANO, *De Idololatria*, VIII, 1-5.
41. Cfr. A.T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity...*, pp. 140-143.
42. TERTULLIANO, *De Idololatria*, IX, 1-2.
43. Cfr. per esempio *Didachè*, III, 4.
44. TERTULLIANO, *De Idololatria*, X, 1. 3-6.
45. Cfr. J. Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, pp. 418-423, che rileva come, con questa inattesa concessione a frequentare le scuole pagane, Tertulliano renda un omaggio al valore dell'educazione classica. Nel *De spectaculis*, XXIX, 4 egli aveva tracciato una specie di programma per formarsi una cultura utilizzando solo i testi sacri; programma a cui qui rinuncia perché si rende conto che la sola cultura possibile è quella pagana, purificata dai suoi aspetti mitologici e immorali.
46. Cfr. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, VI, 2, 12-15.
47. Cfr. TERTULLIANO, *Ad Scapulam*, IV, 5: «ipse etiam Seuerus, pater Antonini, christianorum memor fuit. Nam et Proculum christianum qui Torpacion cognominabatur, Euhodiae procuratorem, qui eum per oleum aliquando curauerat, requisit et in palatio suo habuit usque ad mortem eius; quem et Antoninus optime nouerat, lacte christiano educatus».
48. Cfr. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, VII, 32, 6-22.
49. Cfr. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, VII, 29, 2.
50. A. DI BERARDINO, *Maestri cristiani del III secolo nell'insegnamento classico*, in Aug. XII (1972), *passim* 549-556. L'autore fa notare come la posizione estrema di Tertulliano non venga seguita nel corso del III secolo. La *Traditio Apostolica*, XVI che pure non è esente da posizioni rigoriste, è più indulgente e tollerante: «Qui docet pueros, bonum est ut cesset; si non habet artem, permittatur ei». Le *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 32, 2-17 lasciano cadere ogni riserva verso i maestri.
51. TERTULLIANO, *De Idololatria*, XI, 1-3; 8.
52. TERTULLIANO, *De Idololatria*, XII, 1-2.
53. Cfr. *Lc* 14, 28-29; 6, 20; 12, 22.27; 18, 22; 9, 62; 16, 13; 14, 27.
54. Cfr. TERTULLIANO, *De Idololatria*, XIII-XV.
55. Cfr. TERTULLIANO, *De Idololatria*, XVI-XVII, 1.
56. Cfr. A. DI BERARDINO, *Obiezione di coscienza e servizio civile nella Chiesa precostantiniana*, in *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano...*, pp. 101-105: «I semplici cittadini non potevano rivestire cariche di rilievo, sia a livello imperiale che a livello locale. Solo i membri delle classi alte, sia per nascita che per ricchezza, potevano aspirare a certe magistrature. Bisognava appartenere alla classe senatoriale o equestre per ricoprire determinati incarichi centrali, come governatori di province e simili. A livello municipale si doveva essere membro del senato locale, (...) bisognava essere molto ricco ed in grado di offrire consistenti donativi nell'accessione alle cariche per essere eletto nella campagna elettorale. Pertanto i membri del senato locale (*curiales*) erano un esiguo numero rispetto agli abitanti di una qualche città sia piccola che grande. (...) Se Tertulliano affronta la questione della possibilità che i cristiani assumessero le magistrature, significa che essa non era solo teorica ed ipotetica, ma doveva essere sia dibattuta nell'ambito della comunità sia risolta in modi diversi. (...) Il fatto che egli dedichi due capitoli alle difficoltà insormon-

tabili per un cristiano ad assumere magistrature (...) è segno dell'importanza del problema in un momento in cui il cristianesimo entrava sempre con maggior forza nelle classi alte della società. (...) E cosa ancora più importante, non dobbiamo limitarci al ristretto ambito delle magistrature, sia centrali che municipali, e non dobbiamo trascurare altre attività che (...) avevano rapporto con il servizio pubblico, come, per esempio, cesariani, liberti imperiali, che svolgevano le più svariate funzioni e avevano degli obblighi anche religiosi connessi con il loro ufficio; essi si riscontrano dalle origini del cristianesimo fino a Diocleziano».

57. Cfr. TERTULLIANO, *De Idololatria*, XVII, 2-XVIII.
58. Cfr. W. WISCHMEYER, *Von Golgotha zum Ponte Molle, Studien zur Sozialgeschichte der Kirche in dritten Jahrhundert*, Göttingen 1992, pp. 63-90.
59. A. DI BERARDINO, *Obiezione di coscienza...*, p. 102.
60. Cfr. A. DI BERARDINO, *Obiezione di coscienza...*, p. 104.
61. Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VIII, 73: «Prestate aiuto all'imperatore con tutte le vostre forze, e impegnatevi assieme a lui nelle imprese giuste e lottate per lui e servite nel suo esercito, se egli lo esige, e combattete con lui».
62. Cfr. J.H. WASZINK; J.C.M. VAN WIDEN, *Tertullianus. De Idololatria...*, pp. 270-272. Studiando attentamente proprio i nostri due testi, concludono che, in ogni caso, tra l'una e l'altra passa molto poco tempo, e che l'opinione di Tertulliano, in realtà, non è molto differente, ovvero, nei due casi è di intransigenza.
63. TERTULLIANO, *De Idololatria*, XIX.
64. Cfr. TERTULLIANO, *De corona*, I, 1-3. La data dell'episodio è facilmente presumibile: tra il 4 febbraio 211 d.C. in cui muore Settimio Severo, e il febbraio del 212 d.C. quando muore Geta. Il luogo è quasi certamente la provincia d'Africa, ma non è possibile stabilire con precisione se nell'acquartieramento della III Legione Augusta a Lambesa o in quello di Cartagine, oppure nel quartiere della coorte urbana di stanza a Cartagine, a disposizione del procuratore romano.
65. TERTULLIANO, *De corona*, I, 1; 4-5: «Adhibetur quidam illic magis Dei miles, ceteris constantior fratribus qui se duobus dominis servire posse praesumpserant. Solus libero capite, coronamento in manu otioso, vulgato iam et ista disciplina christiano, relucebat. (...) Exinde sententiae super illo –nescio an christianorum: non enim aliae ethnicorum–, ut de abrupto et praecipiti et mori cupido, qui de habitu interrogatus nomini negotium fecerit, solus scilicet fortis inter tot fratres commilitones, solus christianus. Plane superest ut etiam martyria recusare meditentur, qui prophetias eiusdem Spiritus Sancti respuerunt. Mussitant denique tam bonam et longam pacem periclitari sibi».
66. Cfr. TERTULLIANO, *De corona*, II-X. All'obiezione che non vi è nessun passaggio della Scrittura che lo proibisca esplicitamente e dunque è lecito, Tertulliano risponde che non vi è neppure un passo che lo permetta, dunque è proibito. Poi argomenta a favore della tradizione cristiana, che intende come quelle osservanze consuetudinarie che non si fondano sull'autorità di un testo scritto. Di seguito utilizza diversi argomenti della legge naturale. Le origini e gli sviluppi di questa consuetudine pagana sono collegati al culto reso alle false divinità, pertanto ai demoni. Ma lo stesso si può dire di quasi tutte le cose buone e necessarie del mondo, la cui origine i pagani fanno risalire sempre ad una divinità, ma che lo stesso Gesù e gli apostoli hanno utilizzato? No, proprio perché queste sono cose che sovengono alle necessità della vita delle persone, procurando loro mezzi atti al puro e semplice soddisfacimento dei bisogni essenziali, sussidi fidati e decorose comodità, mentre la corona è un oggetto inutile e indegno.

67. Cfr. TERTULLIANO, *De corona*, XII-XV. Cerimonie di questo mondo con annessi doveri religiosi, cariche pubbliche, solennità religiose, festività civili, voti che sono falsi, atti di servilismo verso semplici uomini, lodi vane e turpi glorie militari. In tutte queste cerimonie c'è una dimensione idolatrica. Il cristiano, dunque, deve guardarsi dal porre un simile oggetto sulle porte e sul suo capo, che il Signore coronerà alla fine della vita.
68. TERTULLIANO, *De corona*, XI: «Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum, an in totum christianis militia conueniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? credimus ne humanum sacramentum diuino superduci licere, et in alium dominum respondere post christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post deum diligere praecepit, quos et euangelium solum christum pluris faciens, sic quoque honorauit? licebit in gladio conuersari, domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conueniet? et uincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum? iam et stationes aut aliis magis faciet quam christo, aut et dominico die, quando nec christo? et excubabit pro templis, quibus renuntiauit? et cenabit illic, ubi apostolo non placet? et quos interdiu exorcismis fugauit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilium, quo perfossum est latus christi? vexillum quoque portabit aemulum christi? et signum postulabit a principe, qui iam a deo accepit? mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat? et cremabitur ex disciplina castrensis christianus, cui cremare non licuit, cui christus merita ignis indulsit? quanta alia <ia>m delicta circumspecti possunt castrensium munium transgressioni interpretanda! ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est. Plane, si quos militia praeuentos fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum, quos iohannes admittebat ad lauacrum, ut centurionum fidelissimorum, quem christus probat et quem petrus catechizat, dum tamen suscepta fide atque signata aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cauillandum, ne quid aduersus deum committatur, quae nec extra militiam permittuntur, aut nouissime perpetiendum pro deo, quod aequae fides pagana condixit. Nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christiano aliud est unum euangelium et idem: iesus negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem et saluam facturum animam pro nomine eius amissam, perditurus autem de contrario aduersus nomen eius lucri habitam. Apud hunc tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis. Non admittit status fidei allegationem necessitatis. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum siue poenarum. Tamen nec illi necessitati disciplina coniuet, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam euadendae passionis et implendi officii. Ceterum subuertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut <quae> etiam uoluntariis delictis fibulam laxet. Nam et uoluntas poterit necessitas contendere, habens scilicet, unde cogatur, uel ipsam. Haec praestruxerim et ad ceteras officialium coronarum causas, quibus familiarissima ista aduocatio necessitatis, cum idcirco aut officia fugienda sunt, ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt, ut officia rumpamus».
69. Cfr. W. RORDORF, *Tertullians Beurteilung des Soldantestandes*, in VigChr XXIII (1969) 105-141; spiegazione appoggiata da A. DI BERARDINO, *Obiezione di coscienza...*, p. 108.
70. Cfr. CIPRIANO, *Ad Donatum*, VI, 18-21: «Cerue tu itinera latronibus clausa, maria obsessa praedonibus, cruento horrore castrorum bella ubique diuisa. Madet orbis

mutuo sanguine: et homicidium cum admittunt singuli, crimen est: uirtus uocatur, cum publice geritur. Inpunitatem sceleribus acquirit non innocentiae ratio, sed saeuitiae magnitudo»; cfr. anche *De bono patriae*, XIV e *Traditio Apostolica*, XVI: «Miles qui est in potestate non occidet hominem. Si iubetur, non exequetur rem, neque faciet iuramentum. Si autem non vult, reiciatur... Catechumenus vel fidelis qui volunt fieri milites reiciantur, quia contempserunt Deum». E ormai alla fine del III secolo, cfr. ARNOBIO, *Ad nationes*, I, 6, 1-3; III, 26; IV, 7; e LATTANZIO, *Divinae institutiones*, VI, 20, 11. 16-17.

71. Cfr. M. SPANNEUT, *La non-violence chez les Pères africains avant Constantin*, in *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten*, Münster West. 1970, pp. 36-39; S. TANZARELLA, *I cristiani e il servizio militare nel III secolo*, in *Asp.* XXXI (1984) 300s.; *Rifiuto del servizio militare e della violenza nel cristianesimo africano tra la fine del III e l'inizio del IV secolo*, in *Aug.* XXXIV (1994) 455-465; E. FERGUSON, *Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience*, in «Journal of Early Christian Literature» I (1993) 73-83.
72. Cfr. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano...*, p. 133. Tesi recentemente accolta e riaffermata anche da A. BARZANÒ, *I cristiani nell'impero romano precostantiniano*, Milano 1990, pp. 145s.
73. Cfr. S. TANZARELLA, *Rifiuto del servizio militare e...*, pp. 458-459 e E. PERETTO, *La sfida aperta. Le strade della violenza e della non violenza dalla Bibbia a Lattanzio*, Roma 1993, pp. 250-292.
74. Abbiamo già accennato come la posizione dell'autore della *Traditio Apostolica*, XVI, a cui potremmo aggiungere quella di Origene in *Contra Celsum*, VIII, 73-75, per diversi motivi, che approfondiamo nel seguente capitolo, non possano essere presentate come il pensare della grande Chiesa e della maggioranza dei cristiani.
75. Cfr. anche TERTULLIANO, *Apologeticum*, XXXVII, 4: «hesterni sumus, et orbem iam et uestra omnia impleuimus, urbes insulas, castella municipia conciliabula, castra ipsa tribus decurias, palatium senatum forum...».
76. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, V, 5, 1: «Si narra che il fratello di costui, Marco Aurelio Cesare, mentre era impegnato a schierare a battaglia i suoi soldati contro i Germani e i Sarmati, si ebbe a trovare in grande difficoltà poiché la sete tormentava il suo esercito. Allora i soldati della legione chiamata Metilene, grazie alla fede che li ha sorretti da allora fino ad oggi nei combattimenti contro i nemici, piegarono le ginocchia a terra, allo stesso modo in cui facciamo noi quando siamo soliti pregare, e rivolsero le loro suppliche a Dio» (trad. Françoise Migliore, *Eusebio di Cesarea. Storia ecclesiastica*, Roma 2001). L'episodio è raffigurato nella colonna aureliana, e riferito anche da altre fonti pagane: Cassio Dione (*Historia Romana*, LXXI, 8-10), che attribuisce il miracolo al mago di origine egizia Harnuphis, dalla *HISTORIA AUGUSTA, Vita Antonini*, XXIV e dagli *Oracula Sibillina*, XII, 187-200. Le testimonianze cristiane risalgono a Tertulliano (*Ad Scapulam*, IV; *Apologeticum*, V, 5-6).
77. Cfr. P. ALLARD, *Dix leçons sur le martyre*, Paris 1906, pp. 182-185: «Peut-être aucune profession n'a-t-elle donné au ciel autant de martyrs, et d'aussi modérés dans leurs réponses, d'aussi retenus dans leur force, que l'état militaire».
78. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, VII, 15, 1-5. Abbiamo trattato nel primo capitolo la problematica della datazione e dell'imputazione con cui viene condannato.
79. Cfr. *Acta Maximiliani*, I, 1. Il fatto si svolge a Teveste, oggi Tebessa (Algeria orientale), il 12 marzo 295 d.C.
80. *Passim Acta Maximiliani*.

81. Cfr. S. TANZARELLA, *Rifiuto del servizio militare e...*, pp. 462-463 vede in questo episodio una prova della continuità e della popolarità del messaggio non-violento di Tertulliano e Cipriano, in ambiente africano; tanto che il martire Massimiliano viene sepolto a Cartagine, vicino al martire Cipriano. Siamo d'accordo, ma non è sufficiente per dimostrare che non si tratta di un fenomeno marginale.
82. *Acta Maximiliani*, II, 9.
83. Con rispetto alla localizzazione dell'episodio: non spagnola, come sosteneva H. DELEHAYE, *Les Actes de S. Marcel le centurion*, in AnBoll XLI (1923) 257s., ma africana secondo l'opinione ormai accettata da tutti: B. DE GAIFFIER, *S. Marcel de Tanger ou de Léon? Évolution d'une légende*, in AnBoll LXI (1943) 116-139. Utilizziamo il testo di Delahaye, commentato e riportato da G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956, pp. 141-146.
84. Come invece sostiene, in modo precipitato, S. TANZARELLA, *Rifiuto del servizio militare e...*, pp. 462-463.
85. Cfr. W. SESTON, *À propos de la Passio Marcelli centurionis*, Neuchâtel 1950; M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma...*, pp. 342-343.
86. Cfr. *Acta Sancti Julii veterani martyris*, in AnBoll X (1891) 49-52.
87. Cfr. A. DI BERARDINO, *Obiezione di coscienza...*, p. 109: «Pertanto il servizio militare, pur se condannato da tante voci, era largamente accettato dai cristiani e dai vescovi. (...) Ma che influsso aveva un Tertulliano o un Origene, almeno su questi punti concreti in vasti strati della popolazione cristiana? Non erano degli idealisti che proponevano delle esigenze troppo lontane dalla prassi?».
88. Cfr. M. MERINO; E. REDONDO, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Madrid 1994, pp. 11-63; Q. CATAUDELLA, *Clemente Alessandrino. Protreptico ai Greci*, Torino 1940, pp. IX-XXXVI; A. PIERI, *Clemente Alessandrino. Protreptico ai Greci*, Ancona 1966, pp. 7-35. Le principali fonti biografiche, oltre alle sue opere, sono EPIFANIO, *Panarion*, XXXII, 6 ed EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, V, 11, 1-5. VI, 6; 11; 14. Sulla sua data di nascita non ci sono indicazioni esplicite. Alla possibilità che sia nato ad Alessandria i critici moderni danno ormai poco credito. Ricevette una buona educazione ellenistica, fu iniziato ai misteri della religione pagana e alla filosofia greca. Si ignorano le circostanze della sua conversione, mentre la maggior parte della critica moderna dubita che abbia ricevuto il sacerdozio.
89. Cfr. H.-I. MARROU; I. HARL, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, I, Paris 1970, pp. 62-64. Giustamente il Marrou sottolinea l'importanza di questa testimonianza incontrovertibile: solo pochi anni dopo la morte di Marco Aurelio i cristiani sono presenti nelle classi superiori della società alessandrina. Non concordiamo però con lui quando aggiunge: «cessant ainsi d'être seulement une religion d'illettrés, d'esclaves, d'artisans, gens de peu, dont, quelque vingt ou trente ans plus tôt, se moquait encore un païen cultivé comme Celse». Nei primi due capitoli del nostro lavoro, infatti, abbiamo già cercato di mostrare come neppure nel I e nella prima metà del II secolo l'accusa di Celso fosse del tutto oggettiva.
90. In realtà, come nel caso della sua conversione, mancano argomenti interni o prove esterne che permettano di essere più precisi. Il *terminus ante quem* che segnaliamo nel testo è di G. LAZZATI, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939, pp. 29ss. Mentre Q. CATAUDELLA, *Clemente Alessandrino...*, pp. XI-XII ne pone la composizione in stretto collegamento con la conversione e con l'*Apologeticum* di Tertulliano, quindi retrodata il *terminus ante quem* sino al 197 d.C. L. ALFONSI, *Note al Protreptico di Clemente Alessandrino*, Roma 1949, p. 725 sostiene che l'opera vada inserita nel vivo delle polemiche culturali tra paganesimo e cristianesimo e M. MERINO; E. REDONDO, *Clemente de Alejandría...*, p. 21 nella stes-

- sa linea sostiene che Clemente abbia conosciuto il *Discorso vero* di Celso e abbia scritto questo suo discorso ai Greci pochi anni dopo, intorno al 180-181 d.C.
91. C. MONDÉSERT; A. PLASSART, *Clément d'alexandrie. Le Protreptique*, Paris 1961, pp. 17-19: «Il a et il sait communiquer une grande idée de Dieu (...) puis de la dignité de l'homme de sa noblesse divine et de sa haute destinée, de la liberté avec la quelle il doit se soumettre à Dieu et aller à Lui. (...) En un mot, en face du paganisme encore imposant, son apologie du christianisme est surtout constructive. (...) Il va beaucoup plus loin et veut que la vie tout entière soit chrétienne: lettres, arts, vie sociale et familiale, education, travail, loisirs».
 92. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, X, 100, 3-4.
 93. Cfr. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, Pamplona 2003, pp. 413-414.
 94. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, XI, 112, 1: «Se infatti il nostro maestro è Colui che ha riempito il tutto con i suoi santi poteri, con la creazione, la salvezza, beneficenza, la legislazione, la profezia, l'istruzione, tutto ora ci insegna il maestro e per mezzo del Verbo tutto il mondo è diventato ormai Atene ed Ellade»; X, 94, 1-3: «Questa eredità ce la trasmette l'eterno testamento di Dio, el quale ci fornisce l'eterno dono; e questo nostro padre amatissimo (...) ci esorta, gridando quasi e dicendo: Ti dò la terra e il mare, o figlio, e il cielo e quanti esseri viventi sono in essi te li regalo; solo, o figlio, abbi sete del padre (...) Egli ti dà anche i volatili e i pesci e gli animali che sono sulla terra. Queste cose il padre le ha create perché tu ne goda gratuitamente. (...) *Mia è infatti tutta la terra*, è anche tua, se tu accoglierai Dio».
 95. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, IV, 56, 6.
 96. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, IV, 63.
 97. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, XI, 114, 4; 115, 1.
 98. Cfr. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, pp. 139-143: «La relación del cristiano con el mundo, diríamos, es de *posesión, morada y trabajo*. El Creador ha dado el mundo al hombre para que lo trabajara, lo cultivara, lo navegara, etc., actividades propias del hijo que trabaja en las posesiones de su Padre. El hijo de Dios se halla en la tierra aún no glorificada *como en su propia morada*, aunque sea transitoria. (...) Pero Clemente también insiste en que la tierra para el cristiano es su propia casa. Se vive "en casa" cuando se vive con la familia y el padre, y Dios Padre ha hecho la entera creación para sus pequeñuelos» (pp. 140-141).
 99. C. MONDÉSERT; A. PLASSART, *Clément d'alexandrie...*, p. 19.
 100. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo* I, 1, 3-3,3.
 101. Cfr. A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity...*, pp. 146-147.
 102. Ci sembra acuta l'osservazione di H.-I. MARROU; I. HARL, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, I..., pp. 65-66: «L'effort dépensé par Clément pour christianiser les mœurs païennes de son temps, c'est le même effort qui s'impose à nous (...). Le christianisme ne crée pas les civilisations, il les sauve: il les pénètre, les assume, les reprend et les modèle conformément à sa perspective propre; il supprime ce qui est inconciliable avec l'esprit de l'Évangile, transforme ce qui ne peut être accepté sans transposition, corrige ce qui est dévié, conserve ce qui est bon, exalte ce qui n'avait pas pu encore atteindre sa perfection...».
 103. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, III, 78, 3.
 104. Cfr. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, pp. 215-221.

105. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, II, 81, 5.
106. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, II, 129, 1.
107. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, III, 26, 1: «Infatti fuggendo il lavoro personale e il servirsi da soli, ricorrono ai servi e, comperano una grande moltitudine di cuochi, di camerieri, di persone che tagliano artisticamente le carni».
108. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, III, 38, 3.
109. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, III, 49, 2-5; 50, 1-2. Nella stessa linea, commentando questo passaggio, H.-I. MARROU; I. HARL, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, I lo storico francese afferma: «Clément s'adresse toujours à une clientèle aristocratique: tout ce qu'il peut demander à la maîtresse de maison est de s'associer au travail de ses domestiques!».
110. H.-I. MARROU; I. HARL, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, I: «mais chez les Païens aussi ce travail domestique faisait partie du tableau des vertus antiques que les moralistes ne cessaient d'opposer à la dépravation et au luxe de leurs contemporaines».
111. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, III, 11, 67, 1-3.
112. Un riassunto completo e chiaro, che percorre le diverse spiegazioni critiche che si sono date alle numerose domande che quest'opera enigmatica suscitò a cominciare dalla fine del XIX secolo all'attualità, lo si può trovare, accompagnato da una buona bibliografia specifica, in M. MERINO RODRIGUEZ, *Clemente de Alejandría. Stromata I. Cultura e Religión*, Madrid 1996, pp. 11-61.
113. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 25-26, 1-4.
114. Cfr. A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity...*, pp. 148-149.
115. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 85, 1.
116. Cfr. *Mt* 20, 1s.; *Lc* 10, 7; *Gia* 5, 1-5; *I Cor* 9, 7-10; *I Tim* 5, 18; *II Tim* 2,6. Un breve accenno è implicitamente contenuto solo nella comparazione tra il profeta e l'operaio, entrambi degni del proprio nutrimento, che abbiamo trovato in *Didaché*, XIII, 1-2.

INDICE DELL'ESTRATTO

PRESENTAZIONE	87
INDICE	91
BIBLIOGRAFIA	95
ABREVIAZIONI	115
<i>LABOR CHRISTIANUS</i> NEI PADRI DEL SECONDO SECOLO	117
1. IL LAVORO IN GIUSTINO E MINUCIO FELICE	117
Giustino	117
Minucio Felice	118
2. IL LAVORO IN TERTULLIANO	121
Apologeticum	122
De testimonio animae	125
De idololatria e De corona	125
Il lavoro in Clemente Alessandrino	142
Protrepticus	143
Paedagogus	145
Stromata	148
CONCLUSIONI	151
NOTAE	161
INDICE DELL'ESTRATTO	173

